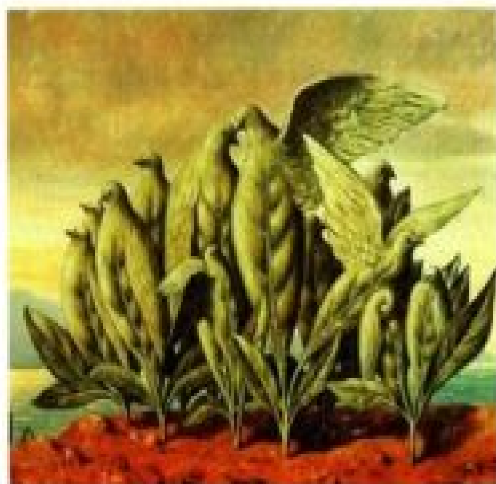
FILOSOFIE MEDIEVALĂ

Albert cel Mare

Despre destin



univers enciclopedic

Alberti Magni

De fato

colecția ***Filosofie Medievală***
coordonator: Alexander Baumgarten

Albert cel Mare

Despre destin

traducere din limba latină de
Cornel Todericiu

note și comentariu de
Alexander Baumgarten



Univers enciclopedic
2001

Redactor: MARIA STANCIU
Tehnoredactor: LILIANA KIPPER

ISBN 973-8240-06-9

Notă introductivă

Versiunea de față a tratatului lui Albert cel Mare *Despre destin* urmează ediția lui Paul Simon din volumul Alberti Magni, *Opera omnia*, vol. XVII/1, continens *De unitate intellectus, De XV problematibus et De fato*, Monasterii Westfalorum in Aedibus Aschendorf, 1975, pp. 65–78.

Tratatul reprezintă unul dintre opusculele lui Albert cel Mare care lămurește teme apropiate capodoperei sale dedicate „sistemului lumii", mărturie a neoplatonismului dominicanilor de la jumătatea secolului al XIII-lea, care este *De causis et processu universitatis* (*Despre cauzele și procesiunea universului*), comentariu al lui Albert la celebrul opuscul anonim de largă autoritate în epocă *Liber de causis*. În plus, tema *De fato* se înscrie într-o tradiție care începe cu omonimul ciceronian, cu fragmentele stoice, tratatele plotiniene și procliene dedicate destinului, cu tratatul *De fato* al lui Alexandru din Afrodisia și

este contemporan cu o serie de *quaestiones de fato* ale magiștrilor secolului al XIII-lea[1].

Tratatul *Despre destin* a fost atribuit de câteva tradiții manuscrise Sfântului Toma din Aquino, iar în urma cercetărilor lui F. Pelster S. J. din 1923[2], el a fost definitiv atribuit lui Albert cel Mare. Tratatul a fost compus în jurul anului 1256[3], într-un moment în care Occidentul latin lua cunoștință de tradițiile filosofice grecești și arabe și pregătea confruntările doctrinare de la sfârșitul acestui secol dintre viziunea creștină și cea greco-arabă asupra lumii.

Traducerea tratatului și aparatul critic al versiunii prezente au fost realizate în cadrul programului de studii aprofundate de filosofie antică din cadrul Departamentului de Filosofie al Universității Babeș-Bolyai, program coordonat de prof. univ. dr. Vasile Muscă.

Cornel Todericiu

Note

[1] Cf. Sf. Toma din Aquino, *Summa Theologica*, Ia, q. 115, *De fato*, sau Siger din Brabant, *Quaestiones super librum de causis*, cap. 13, 25 sau Dietrich din Freiberg, *Tractatus de animatio caeli* etc.

[2] Cf. Franz Pelster, S. J., *Neue philosophische Schriften Alberts des Grossen*, în *Philosophisches Jahrbuch des Gorres Gesselschaft*, 1923, pp. 150–154.

[3] Cf. Paul Simon, *Prolegomena De fato*, în ediția menționată, pp. XXIII–XXV.

Prescurtări și semne convenționale:

<, >: adăugiri ale traducătorului pentru completarea sensului.

DAM: *Despre eternitatea lumii*, antologie de texte, traducere și comentariu de A. Baumgarten, Editura IRI, București, 1999.

DUI: *Despre unitatea intelectului*, antologie de texte, traducere și comentariu de A. Baumgarten, Editura IRI, București, 2000.

Dcpu: Albert cel Mare, *De causis et processu universitatis* (ed. Fauser, 1993).

DeXV: Albert cel Mare, *De quindecim problematibus* (ed. Geyer, 1975).

PL: *Patrologiae cursus completus, series latina*, ed. P. Migne, Paris, 1832.

De fato

Quaeritur de fato, an sit, quid sit, utrum neccessitatem imponat rebus et an scibile sit et in quo genere causae incidat.

Art. I. An fatum sit

Ad primum obicitur sic:

(1) Nihil diffinitur, nisi quod habet esse; fatum a **Boethio** diffinitur in IV *De Consolatione Philosophiae*; ergo habet esse.

(2) Item, in II *De generatione* dicit **Aristoteles**, quod unumquodque mensuratur periodo; mensura autem per aliquid sui minimum, iteratum super quantitatem mensurati, certificat et numerat quantitatem ipsius. Si ergo vita et esse inferiorum mensura circuli, quae vocatur periodus, mensuratur, est accipere in mensura circuli aliquam partem, quae per se vel aequale sibi esse et vitam inferiorum numerando certificat. Per gradus ergo circuli distinctos secundum duodecim domos certificatur esse et vita inferiorum.

Despre destin

Se cercetează, cu privire la destin, dacă există, ce este, dacă impune lucrurilor necesitate, dacă poate fi cunoscut și în ce categorie de cauză se include.

Art. I. Dacă destinul există

Pentru început, se argumentează astfel[1]:

(1) Nu se definește decât ceea ce are ființă; destinul este definit de către Boetius în *Despre consolarea filosofiei*, IV[2]; deci are ființă.

(2) Totodată, în *Despre generare <și corupere>*, II[3], Aristotel afirmă că orice lucru se măsoară după o perioadă. Măsura însă, prin cea mai mică <unitate> a sa, raportată la cantitatea lucrului măsurat, îi certifică și enumeră cantitatea. Deci, dacă viața și ființa celor inferioare se măsoară cu măsura cercului, care este numită perioadă, trebuie admisă în măsura cercului o anumită parte care, prin sine sau prin ceva egal sieși, certifică prin enumerare ființa și viața celor inferioare. Deci, prin gradele distincte ale cercului, conform celor douăsprezece case[4], se certifică ființa și viața celor inferioare.

Non autem accipitur periodus sine contentis in periodo planetis et stellis et his quae accidunt eis ex situ et radiatione. Igitur ex stellis caelestis et radiatione et situ earum scitur et numeratur omne esse et vita et partes esse et vitae inferiorum; hoc autem fatum vocatur; ergo fatum habet esse.

(3) Item, dicit **Aristoteles** in IV *Physicorum*, quod esse in tempore est a quadam parte temporis mensurari. Tempus autem, cum unum sit numero et non multiplicetur per multitudinem temporalium, oportet, quod per unum aliquid ad durationem temporalium omnium referatur. Hoc autem non est nisi motus circuli caelestis. Ergo per motum circuli caelestis causatur et numeratur esse et vita omnium inferiorum; et hoc fatum vocatur; ergo fatum est; „*motus*“ enim circuli, ut dicit **Aristoteles**, est „*tamquam vita existentibus omnibus*“.

(4) Si forte dicatur, quod ex motu caelesti inhaeret dispositio quaedam inferioribus, sed haec vincitur a qualitatibus materiae et sic excluditur, contra: inferiores causae, quae sunt in materia, ordinatae sunt ad superiores sicut materialia ad sua formalia et sicut locata ad sua loca et sicut mota ad sua moventia; ergo superiora informant, continent et movent inferiora. Informantia autem, continentia

Însă perioada nu se ia în considerare fără planetele și stelele cuprinse în perioadă și fără acele <aspecte> ce li se adaugă lor prin poziție și prin iradiere. Așadar, din stelele cerești, din iradierea și poziția acestora, se cunoaște și primește un număr întreaga ființă, viața, părțile ființei și ale vieții celor inferioare. Acesta poartă numele de destin; deci destinul are ființă.

(3) Pe de altă parte, în *Fizica*, IV[5], Aristotel afirmă că ființa aflată în timp trebuie să fie măsurată de o anumită parte a timpului. Timpul însă, de vreme ce este unul în număr și nu se multiplică prin multitudinea celor temporale, trebuie să se raporteze prin ceva unic la durata tuturor celor temporale. Acesta nu este altceva decât mișcarea cercului ceresc. Deci, prin mișcarea cercului ceresc se cauzează și este enumerată ființa și viața tuturor celor inferioare, iar aceasta poartă numele de destin; deci destinul există, „*mișcarea*" cercului fiind, după cum afirmă Aristotel, „*precum viața pentru toate cele ce există*"[6].

(4) Dacă cumva s-ar spune că din mișcarea cerească se inserează în cele inferioare o anumită dispoziție, deși aceasta este suprimată de calitățile materiei și astfel este înlăturată, noi am spune împotrivă: cauzele inferioare, care se regăsesc în materie, sunt ordonate după cele superioare precum cele materiale după cauzele lor formale, cele poziționate după locurile lor și lucrurile mișcate după cele care le mișcă; deci cele superioare le informează, le conțin și le mișcă pe cele inferioare. Cele ce informează însă, cele ce conțin

et moventia semper vincunt; ergo omne esse et vita inferiorum vincitur et trahitur ad dispositionem superiorum.

(5) Si dicas, quod verum est quantum ad corpora, sicut videtur **Augustinus** dicere in V *De civitate dei*, quod „*afflatus sidereos*" possumus dicere valere usque ad corpum transmutationes, non autem ad animae, contra: vires animae vegetabilis et sensibilis non operantur extra sui organi harmoniam; si ergo harmonia regatur afflatibus sidereis, per consequens et operationes animae sensibilis et vegetabilis afflatibus sidereis regulabuntur.

(6) Ulterius etiam hoc videtur de anima rationali, quia dicit **Philosophus**, quod intellectus noster est cum continuo et tempore. Temporalia autem et continua sensu et imaginatione percipiuntur; habitum autem est iam, quod talia subiacent afflatibus sidereis, ergo per consequens et operationes intellectus.

(7) Item, dicit **Philosophus**, quod anima est instrumentum inteligentiae et quod intelligentia imprimit in eam et illuminat eam; ergo intelligentia movendo causat formas illuminationis in anima intellectuali. Sed inter movens et motum non est medium, ut probat **Aristoteles** in VII *Physicorum*; ergo intelligentia sic movens erit immediata animae;

și pun în mișcare își manifestă supremația întotdeauna; deci întreaga ființă și viața celor inferioare este supusă și atrasă de dispoziția celor superioare.

(5) Dacă ai spune că este adevărat cât privește corpurile, după cum pare să afirme Augustin în *Despre cetatea lui Dumnezeu*, V[7], că putem spune că „*influențele siderale*" își manifestă valența până la limita transmutației corpurilor, dar nu a sufletului, contraargumentăm: forțele sufletului vegetativ și sensibil nu sunt operate în afara armoniei organului său; deci, dacă armonia se reglează după influențele siderale, prin urmare și operațiile sufletului sensibil și vegetativ se vor regla după influențele siderale[8].

(6) În schimb, acest lucru pare valabil în ceea ce privește sufletul rațional, fiindcă Filosoful afirmă că intelectul nostru este însoțit de continuu și timp[9]. Cele temporale însă și continue sunt percepute prin simț și imaginație. Este deja un loc comun faptul că atare lucruri se află sub influențele siderale, prin urmare, și operațiile intelectului.

(7) De asemenea, Filosoful afirmă că sufletul este instrumentul inteligenței[10] și că inteligența îl întipărește și îl iluminează; deci inteligența, prin mișcare, cauzează formele iluminării în sufletul intelectual. Dar între mișcător și mișcat nu există intermediar, după cum demonstrează Aristotel în *Fizica*, VII[11]; deci inteligența, mișcând în acest fel, va fi nemediată față de suflet. Atunci, fie este nemediată prin ea însăși,

aut ergo est immediata per seipsam aut per aliquod medium deferens causalitatem suam ad animam. Non per seipsam, quia philosophice loquendo intelligentia est motor orbis. Oportet ergo, quod medium sit, quod deferat illuminationes eius ad animam. Medium autem hoc non potest accipi nisi motus caeli influens per motum inferioribus formas motoris. Ergo intelligentia per motum caeli regulat et causat operationes intellectualis animae. Hoc per simile videre possumus; cor enim, quod secundum **Aristotelem** „*est principium vitae et vegetationis et sensus*“, membris distantibus a se virtutes has non influit nisi per vehiculum spiritus; et sic est in omnibus moventibus et motis, quae distant ab invicem. Similiter igitur erit in intelligentia et anima, quando intelligentia distat et imprimit in animam rationalem, secundum locum distans ab ea. Non enim philosophice dici potest, quod intelligentia veniat inferius, quia secundum **Philosophum** intelligentia in orbe est et numeratur ad numerum orbium vel ad numerum motuum orbis, et ipse orbis motus, sicut dicit **Aristoteles**, componitur ex intelligentia movente et circulo caelesti, qui movetur.

(8) Item, somnia, ex quibus pronosticantur futura, ut dicit **Macrobius**, sive sint oracula sive intelligentiae sive prophetiae, sunt in nobis tripliciter,

fie prin vreun intermediar care îi poartă cauzalitatea spre suflet. Prin ea însăși nu, deoarece, filosofic vorbind, inteligența este motorul lumii[12]. Trebuie, prin urmare, să existe intermediarul care să poarte iluminările acestea spre suflet. Acest intermediar însă nu poate fi înțeles decât ca mișcare a cerului, revărsând prin mișcare în cele inferioare formele motorului. Deci inteligența, prin mișcarea cerului, reglează și cauzează operațiile sufletului intelectual. Putem înțelege aceasta printr-o analogie, căci inima care, după Aristotel, *„este principiul vieții, al vegetativului și al simțului"*[13], prin separarea părților de ea nu mai revarsă aceste virtuți, decât prin vehiculul spiritului; și așa este în cazul tuturor mișcătoarelor și al celor mișcate care se separă reciproc. Așadar, la fel va fi în privința inteligenței și a sufletului, când inteligența se separă și întipărește sufletul rațional, separându-se de acesta conform locului. Nu se poate afirma din punct de vedere filosofic că inteligența ar veni dinspre inferior, deoarece, după Filosof, inteligența se află într-o planetă și se enumeră după numărul planetelor sau după numărul mișcărilor planetei; însăși mișcarea planetei, după cum afirmă Aristotel[14], este alcătuită din inteligența care mișcă și cercul ceresc care este mișcat.

(8) Tot astfel, visele din care se prevăd cele viitoare, după cum afirmă Macrobius[15], fie că sunt oracole, fie inteligențe, fie profeții, se regăsesc în noi sub trei aspecte,

sicut dicit **Aristoteles** in II *De somno et vigilia*, scilicet per signum vel per causam vel per accidens; quod, inquam, accidens causae per se, non accidens communiter. Est autem somnium passio somni; ergo per aliquid dormitionis, accidit somnium dormienti. Accidens autem dormitionis quod est pronosticum futuri, non potest causari a calido et humido, frigido et sicco, quae sunt in materia. Oportet ergo, quod causetur a forma aliqua, quae est forma ordinis et regula vitae inferiorum; et haec forma non potest esse nisi a circulo caelesti. Ergo per circulum caelestem aliquid adhaeret inferioribus, per quod regulatur tota vitae dispositio; et hoc fatum vocatur; ergo fatum est.

(9) Item, **Ptolemaeus** dicit, quod elector melius pronosticatur, qui signa futurorum accipit a stellis secundis, stellas secundas vocans effectus stellarum, qui apparent in inferioribus elementis, sicut in nubibus vel aliquo huiusmodi; ex hoc habetur, quod effectus stellarum adhaerent inferioribus, ex quibus futura dispositio vitae et esse causatur et noscitur. Hoc autem fatum vocant mathematici; ergo fatum est.

(10) Item, **Boethius** in V *De consolatione philosophae* loquitur de casu et fortuna, quae causantur ex duabus causis per se concurrentibus, sicut quando aliquis intendit suffodere thesaurum et postea

după cum afirmă Aristotel în *Despre somn și veghe*, II[16], adică prin semn, prin cauză sau prin accident (ceea ce numesc accident este cel care revine în sine cauzei, nu accident în sens larg). Iar visul este afectarea somnului; deci, printr-un <accident> al somnului, celui ce doarme îi survine visul. Accidentul somnului, care este o previziune a viitorului, nu poate fi cauzat de cald și umed, rece și uscat, care se află în materie. Trebuie, prin urmare, să fie cauzat de vreo formă care este una a ordinii și regulă a vieții celor inferioare. Această formă poate proveni numai de la cercul ceresc. Deci, prin cercul ceresc, pătrunde în cele inferioare ceva prin care este reglată întreaga dispoziție a vieții și aceasta poartă numele de destin; deci destinul există.

(9) Pe de altă parte, Ptolemeu[17] afirmă că ghicitorul care preia semnele celor viitoare de la stele secunde face previziuni mai bune. El numește stele secunde efectele stelelor, care apar în elementele inferioare, de pildă în nori sau în vreun lucru de acest fel; de aici reiese că efectele stelelor pătrund în elementele inferioare din care se cauzează și se cunoaște viitoarea dispoziție a vieții și ființei. Iar pe aceasta astrologii o numesc destin; deci destinul există.

(10) De asemenea, Boetius vorbește în *Despre consolarea filosofiei*, V[18] despre întâmplare și noroc, care sunt realizate de două cauze ce se întâlnesc. De pildă, atunci când cineva îngroapă un tezaur, iar apoi

alius in eodem loco intendit fodere sepulcrum, consequitur ex fortuna inventio thesauri, et sic fortuna causatur ex duabus causis per se concurrentibus, ut dicit **Boethius**; has autem „*causas concurrere facit ordo ille inevitabili conexione*“ causarum, qui „*de fonte praescientiae procedit*“: conexio autem huiusmodi causarum a **Boethius** fatum vocatur; ergo fatum est.

(11) Item, **Boethius** ibidem: Quae summa praevidit providentiae simplicitas, „*fatum singula digerit in motum locis, formilis, temporibusque distributa*“; ergo fatum est.

(12) Si dicas, quod fatum est ordo praescientiae divinae, hoc non repugnat his quae dicta sunt, quoniam praescientia divina ea quae praeordinavit, exsequitur et administrat ministerio causarum naturalium, et explicitus ordo esse et vitae ab huismodi causis fatum vocatur.

Contra:

(13) dicit **Gregorius** in *Homilia de epiphania Domini*: „*Absit a fidelium cordibus, ut fatum aliquid esse credatur*“, et reddit rationem: „*quoniam stellae factae sunt propter hominem, non homo propter stellas*“. Si ergo stellarum motus esset ratio vitae

altcineva în același loc sapă un mormânt, descoperirea tezaurului rezultă din noroc și, în felul acesta, norocul este cauzat de două cauze care se întâlnesc. Însă pe aceste *„cauze le face să se întâlnească acea ordine“* care *„provine din izvorul preștiinței, printr-o inevitabilă conexiune“* a cauzelor; iar conexiunea de acest tip a cauzelor este numită de către Boetius destin; deci destinul există.

(11) Apoi, Boetius, în același loc[19]: cele pe care simplitatea supremă a providenței le prevede, *„destinul le dispune pe fiecare în parte în mișcare distribuindu-le locurilor, formelor și răstimpurilor“*; deci destinul există.

(12) Dacă ai spune că destinul este ordinea preștiinței divine, acest lucru nu contravine celor ce au fost spuse, întrucât preștiința divină, cea care a preorânduit, se retrage și guvernează prin slujirea naturală a cauzelor, iar ordinea ființei și a vieții configurată de cauze de acest tip poartă numele de destin.

Contra:

(13) Gregorius[20], în omilia *Despre epifania Domnului*, afirmă: *„Să dispară din inimile credincioșilor socotința că destinul este ceva“* și adaugă argumentarea: *„întrucât stelele au fost făcute din pricina omului, nu omul din pricina stelelor“*. Deci, dacă mișcarea stelelor ar reprezenta un temei al vieții omului,

hominis, minister regularet vitam Domini, cui ministrat; quod est inconveniens.

(14) Item, **Augustinus** in libro *De doctrina christiana* fatum dicit nihil esse; et si mathematici aliquando vera de futuris praenuntiare videntur, dicit hoc fieri operatione daemonum ad deceptionem infidelium.

(15) Item, si est fatum, aut est causa, aut est causatum. Non causatum, quia hoc regulatur fato, ut dicunt mathematici; ergo erit causa. Si causa, aut inferior aut superior: non inferior, quia illae sunt calidum, frigidum, humidum et siccum, quorum nullum est fatum, nec superior, quia causa superior est circulus caelestis cum suo motu, quod mathematici non dicunt esse fatum, sed causam fati; ergo fatum nihil est.

(16) Item, res non habent nisi duplex esse, ut dicit **Augustinus**, scilicet in causa prima, in qua sunt vita et lux, quorum neutrum est fatum, et in seipsis; sed nec esse rei in seipsa est fatum, ut dicunt mathematici, sed potius regulatum a fato; ergo fatum nihil est.

(17) Item, **Augustinus** dicit, quod inferiorum sufficit dicere voluntatem Dei esse causam, quia omnia fiunt vel Deo volente vel Deo permittente; voluntas autem Dei non est fatum; ergo ipsum nihil est.

ar exista ceva care să dispună de viața Domnului, pe care ar administra-o; ceea ce este de nesusținut.

(14) În același timp, Augustin, în cartea *Despre doctrina creștină*[21] spune că destinul nu este nimic, iar dacă astrologii ar părea că prevestesc uneori lucruri adevărate despre cele viitoare, el spune că acestea se realizează prin lucrarea diavolilor, spre pierzania celor necredincioși.

(15) Mai departe, dacă destinul există, este fie cauză, fie cauzat. Cauzat nu, fiindcă acesta este reglat de destin, după cum spun astronomii; deci va fi cauză. Dacă este cauză, va fi fie inferioară, fie superioară; inferioară nu, fiindcă acelea sunt caldul, recele, umedul și uscatul, dintre care nici unul nu este destin, nici superioară, deoarece cauza superioară este cercul ceresc cu mișcarea lui, lucru pe care astrologii nu-l consideră a fi destin, ci cauză a destinului. Deci destinul nu există.

(16) Totodată, lucrurile nu dețin decât o ființă dublă, după cum spune Augustin[22], adică în cauza primă în care se află viața și lumina, dintre care nici una nu este destin, și în ele însele. Dar nici în ea însăși esența lucrului nu este destin, după cum afirmă astrologii, ci mai degrabă este reglată de către destin. Deci destinul nu există.

(17) De asemenea, Augustin[23] spune că este de ajuns a spune că voința lui Dumnezeu este cauză a celor inferioare, deoarece toate se împlinesc fie prin voința, fie prin îngăduința lui Dumnezeu; însă voința lui Dumnezeu nu este destin; deci acesta nu există.

(18) Item, omne quod habet esse, tenet ordinem, ut dicit **Boethius**: sed fatum non tenet ordinem, quia videmus indignos exaltari et dignos deici, quod inordinatum est; cum igitur fatum circa talia esse ponatur, fatum nihil esse videtur.

(19) Item, si fatum est effectus circuli caelestis, ea quae sunt unius circuli, videntur esse unius fati; sed Iacob et Esau, „*ex uno concubitu Isaac, patris nostri*", concepti, unius sunt circuli, et tamen non fuerunt unius fati, sicut consequens probavit eventus; ergo videtur fatum nihil esse.

Art. II. Quid sit fatum

Ulterius quaeritur, quid sit fatum.

(20) Et dicit **Boethius** IV *De consolatione philosophiae*, quod „*fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus*".

(21) **Hermes** autem **Trismegistus** dicit, quod fatum, quod Graeci *ymarmenen* dicunt, est causarum complexio singulis temporaliter distribuens, quae sacramento deorum caelestium sunt praeordinata.

(18) În același timp, tot ceea ce are ființă deține o ordine, după cum afirmă Boetius[24]; dar destinul nu deține ordine, fiindcă vedem că cei nevrednici sunt înălțați, iar cei vrednici sunt prăvăliți, ceea ce este neorânduială; de vreme ce, așadar, destinul este raportat la asemenea realități, se vădește că el nu există.

(19) Apoi, dacă destinul este efectul cercului ceresc, cele care aparțin aceluiași cerc, par a avea destin comun; dar Iacob și Esau, zămisliți *„dintr-o unică împreunare a lui Isaac, părintele nostru“*[25], aparțin de același cerc și totuși nu au avut un singur destin, după cum a demonstrat întâmplarea ce a urmat; deci se pare că destinul nu există.

Art. II. Ce este destinul

În continuare, se cercetează ce este destinul.

(20) Boetius spune, în *Despre consolarea filosofiei*, IV[26], că *„destinul este o dispoziție inerentă lucrurilor schimbătoare, prin care providența le aduce pe toate la ordinele sale“*.

(21) În schimb, Hermes Trismegistul[27] spune că destinul, numit de greci *ymarmenen*, reprezintă o îmbinare de cauze care distribuie temporal, pentru fiecare lucru în parte, cele ce au fost preorânduite prin planul <sfânt> al divinităților cerești.

Solutio:

Fatum multipliciter dicitur. Fatum aliquando dicitur mors dispositione periodi inducta, sicut dicitur in *Anticludiano*: „*Livor post fata quiescit*". Hoc enim modo decursum vitae tribus fatalibus deabus attribuit **Plato**, inceptionem scilicet Clotho et Lachesi progressum et conclusionem termini Atropo, sicut dicitur: „*Clotho colum baiulat, Lachesis trahit, Atropos occat*". Et hoc modo non quaeritur hic de fato.

(20) Secundo modo dicitur fatum dispositio providentiae divinae de futuro progressu esse et vitae inferiorum. Quae dispositio cum sit aeterna, constat, quod nihil ponit in rebus, sed cum explicatur in effectu, tunc effectus ille per res digeritur et expletur temporibus et locis opportunis, sicut etiam praeordinatio et praedeterminatio alicuius in mente de gerendis negotiis suis per aliquem nuntium nihil ponit in nuntio, sed tamen per nuntium expletur, quando nuntium dirigit et negotia sibi iniungit; et hoc modo **Boethius** in „*[De] Consolatione philosophiae*" loquitur de fato. Et hoc modo iterum non quaeritur hic de fato. Forma tamen huius praeordinationis in mente divina existens simplex est et divina et aeterna et immaterialis et incommutabilis, et tamen cum per res

Soluție:

Destinul are mai multe sensuri. Uneori este socotit ca o survenire a morții în dispoziția perioadei, după cum se spune în *Anticlaudianus*: *„Invidia se odihnește conform celor destinate*“[28]. Astfel, Platon[29] atribuie cursul vieții celor trei zeițe fatale, anume Clotho <are> începutul, Lachesis evoluția, iar Atropos capătul, după cum se spune: *„Clotho poartă strecurătoarea, Lachesis ghidează, Atropos sapă*“[30]. Aici însă nu cercetăm în această manieră despre destin.

(20) În al doilea rând, destinul este considerat ca dispoziția providenței divine cu privire la viitoarea evoluție a ființei și a vieții celor inferioare. De vreme ce această dispoziție este eternă, rezultă că ea nu aduce nimic în lucruri, iar dacă se dezvăluie în efect, atunci respectivul efect se alterează prin lucruri și se umple de momente și locuri prielnice, tot așa cum preorânduirea și predeterminarea din mintea cuiva, cu privire la treburile lui ce urmează să fie înfăptuite în urma unei vești, nu aduce nimic veștii, ci prin veste se stabilește momentul în care aceasta îi dirijează și potrivește treburile. În această manieră vorbește Boetius în *Despre consolarea filosofiei* în privința destinului. Iarăși, nu cercetăm destinul în acest sens. Deși forma acestei preorânduiri care se află în mintea divină este simplă, divină, eternă, imaterială și neschimbătoare, totuși, dacă se manifestă prin

temporales explicatur, temporalis fit et materialis et multiplicata, mobilis et contingens.

(21) Tertio modo dicitur fatum forma ordinis esse et vitae inferiorum, causata in ipsis ex periodo caelestis circuli, qui suis radiationibus ambit nativitates eorum; et hoc modo **Hermes** loquitur de fato, deos vocans stellas et sacramentum deorum immobilem dispositionem esse et vitae inferiorum. Est autem haec forma non forma dans esse, sed potius forma cuiusdam universalis ordinis esse et vitae, simplex in essentia, multiplex in virtute; et simplicitatem essentiae habet a simplicitate circulationis circuli communis, multiplicitatem autem virtutis habet a multitudine eorum quae continentur in circulo. Fluit enim a multis stellis et sitibus et imaginibus et radiationibus et coniunctionibus et praeventionibus et multiplicibus angulis, qui describuntur ex intersecationibus radiorum caelestium corporum et productione radiorum super centrum, in quo solo, sicut dicit **Ptolemaeus**, omnes virtutes eorum quae sunt in caelesti circulo, congregantur et adunantur. Haec autem talis forma media est inter necessarium et possibile; necessarium enim est, quidquid est in motu caelestis circuli, possibile autem et mutabile, quidquid est in materia generabilium et corruptibilium. Forma autem ista causata ex caelesti circulo et inhaerens generabilibus

lucrurile temporale, devine temporală, materială și multiplicată, mobilă și contingentă.

(21) Într-o a treia accepțiune, destinul este considerat ca formă a ordinii ființei și vieții celor inferioare, cauzată în acestea de perioada cercului ceresc care, prin radierile sale, impresoară nașterile acestora; și în felul acesta vorbește Hermes despre destin, numind stelele zei și dispoziția imobilă a ființei și a vieții celor inferioare sacrament al zeilor. Însă această formă nu este una care dă ființă, ci mai degrabă formă a unei anumite ordini universale a ființei și vieții, simplă în esență, multiplă în virtute; și simplitatea ființei și-o trage de la simplitatea specifică traiectului cercului, pe când multiplicitatea virtuții și-o trage de la multitudinea celor ce sunt conținute în cerc. Căci <multitudinea> se revarsă de la numeroasele stele, poziții, spații, imagini, iradieri, conjuncții și prevenții, multiple unghiuri care sunt descrise din intersectările razelor corpurilor cerești și din focalizarea razelor asupra centrului, singurul în care, după cum spune Ptolemeu[31], se strâng și se adună toate virtuțile celor ce se regăsesc în cercul ceresc. O atare formă este intermediară între necesar și posibil, necesarul fiind tot ceea ce se regăsește în mișcarea cercului ceresc, în schimb posibilul și schimbătorul tot ceea ce se regăsește în materia celor generabile și coruptibile[32]. Iar această formă, care este cauzată din cercul ceresc, este inerentă celor generabile

et corruptibilibus, media est inter utrumque. Omne enim quod procedit a causa nobili in causatum ignobile, licet in aliquo teneat proprietatem causae, tamen esse suum non est, nisi quantum permittit possibilitas subiecti, in quo est; omne enim quod recipitur, ut dicunt **Boethius** et **Aristoteles** in VI *Ethicorum*, est in eo in quo recipitur, secundum potestatem recipientis et non secundum potestatem causae, a qua est. Hoc possumus videre in his quae a **Dionysio** dicuntur processiones divinae, sicut est vita et ratio et sapientia et huiusmodi, quae secundum quod procedunt longius a deo secundum gradus entium, efficiuntur magis temporalia et mutabilia et potentiae materiali et privationi permixta, cum tamen in Deo sint simplicissima et aeterna et immutabilia et immaterialia. Et similiter est de forma ordinis esse et vitae, quae in caelesti circulo est necessaria et immutabilis, hoc est inalterabilis, in rebus vero generatis propter mutabilitatem esse ipsarum est recepta contingenter et mutabiliter. Unde **Boethius** in *De consolatione philosophiae* figurat multos circulos, in quorum centro cardo et causa est fati et fatalium. Et in circulo primo propinquo centro est immutabilitas fati, secundum quod refertur ad causam, et in circulo distante, in quo continentur

și coruptibile, este intermediară față de amândouă. Căci tot ceea ce provine dintr-o cauză nobilă într-un cauzat ignobil, deși păstrează întrucâtva proprietatea cauzei, totuși ființa sa nu există decât atât cât îngăduie posibilitatea subiectului în care este. Tot ceea ce este primit se află, după cum spun Boetius și Aristotel în *Etica <Nicomahică>*, VI[33], în acel lucru în care este primit, potrivit putinței celui ce primește, iar nu potrivit putinței cauzei de la care își ia ființa. Putem înțelege aceasta prin cele ce sunt numite de către Dionisie procesiuni divine, ca viața, rațiunea, înțelepciunea, și altele de acest fel, potrivit cu care, cu cât se îndepărtează de Dumnezeu conform treptelor ființărilor, cu atât vor deveni mai temporale, schimbătoare și amestecate cu potența materială și cu privația, cu toate că în Dumnezeu ele sunt foarte simple, eterne, neschimbătoare și imateriale. Și la fel este în ceea ce privește forma ordinii, ființei și vieții, <formă> care, în cercul ceresc, este necesară și neschimbătoare, adică inalterabilă, în schimb în lucrurile generate este primită contingent și schimbător datorită <facultății> schimbătoare a ființei acestora. De aici, Boetius, în *Despre consolarea filosofiei*, IV[34], trasează mai multe cercuri în al căror centru se găsește punctul cardinal și cauza destinului și a celor ce țin de destin. În primul cerc apropiat de centru se află <facultatea> neschimbătoare a destinului potrivit felului în care se raportează la cauză, iar în cercul îndepărtat, în care sunt conținute cele

generabilia et corruptibilia eiusdem fati, est contingentia et mutabilitas per esse generatorum et corruptorum. Et sic centrum est dispositio esse et vitae in mente motoris primi; circulus iuxta centrum propinquus est eadem forma dispositionis, prout est in periodo caelesti; circulus autem a centro distans designat eandem formam dispositionis, prout mutabiliter adhaeret rebus generatis et corruptis. Forma autem haec, cum sit imago periodi, potentialiter et virtualiter praehabet totum esse et operationem durationis generatorum et corruptorum; et sic, licet sit ex necessario, tamen est mutabilis et contingens. Cuius causam optime assignat **Ptolemaeus** in *Quadripartito*, dicens, quod virtutes stellarum per aliud et per accidens fiunt in inferioribus, per aliud quidem, quia per sphaeram activorum et passivorum, per quorum qualitates activas et passivas inhaerent inferioribus; per accidens autem, quia cum haec forma effluat a causa neccessaria et immutabili, accidit ei habere esse in rebus contingentibus et mutabilibus. Ex duobus ergo habet mutabilitatem, scilicet exqualitatibus elementorum, per quas defertur ad generata, et ex esse generatorum, in quo est sicut in subiecto. Hoc igitur est fatum.

generabile și coruptibile ale aceluiași destin, se află contingența și <facultatea> schimbătoare prin ființa celor generate și corupte. Și astfel, centrul este dispoziția ființei și a vieții în mintea motorului prim; cercul apropiat de centru are aceeași formă de dispoziție ca și perioada celestă, iar cercul îndepărtat de centru desemnează aceeași formă de dispoziție ca și cea care pătrunde schimbător în lucrurile generate și corupte. Însă forma aceasta, deși este imagine a perioadei, în mod potențial și virtual deține dinainte întreaga ființă și operare asupra duratei celor generate și corupte; și astfel, deși ține de necesar, totuși este schimbătoare și contingentă. Ptolemeu lămurește foarte bine cauza acestui lucru în *Quadripartitum*[35], spunând că virtuțile stelelor se realizează în cele inferioare prin alteritate și prin accident: prin alteritate, fiindcă <survin> prin sfera celor active și pasive prin ale căror calități active și pasive sunt inerente celor inferioare, iar prin accident, fiindcă, de vreme ce această formă se revarsă dinspre cauza necesară și neschimbătoare, ei îi revine să aibă ființă în lucrurile contingente și schimbătoare. Ea posedă <facultatea> schimbătoare din două <surse>, adică din calitățile elementelor prin care este purtat spre cele generate și din ființa celor generate în care se regăsește ca într-un subiect. Așadar, acesta este destinul.

(1) Et sic primae rationi consentimus; concedimus enim, quod hoc modo esse habet.

(2) Et hoc modo secundam rationem concedimus, quod quae sunt, mensurantur periodo.

(3,4) Ad id autem quod tertio obicitur et quarto, dicimus, quod inferiora quidem nata sunt oboedire superioribus, sed inferius et superius dupliciter referuntur ad invicem. Si enim relatio fiat per unam et simplicem formam, quam dat superior et accipit inferior motor, verum est, quod superiori movente de necessitate movetur inferior; et talis forte relatio est inter motores superiores et inferiores orbium caelestium. Si autem inferior motor sit in forma una, quam non accipit a superiori, sed refertur ad ipsum sicut directus ab ipso et instrumentum eius, nihil prohibet, quin per contrarium suae formae vel aliam dispositionem ad aliud inclinantem impediatur, ita quod a superiori motum non suscipit; et sic est de calido et frigido relatis ad virtutes caelestium; calidum enim per propriam formam, non caelestem, est congregativum homogeneorum et disgregativum heterogeneorum, et frigidum e contrario. Et ideo istae qualitates, per contrarietatem inventam in materia et diversitatem dispositionum materiae saepe excludunt effectus motus caelestis. Propter quod **Ptolemaeus**

(1) În felul acesta, consimțim la prima argumentare, căci acceptăm că în felul acesta are ființă.

(2) În sensul că cele existente sunt măsurabile în perioadă, acceptăm și cel de-al doilea sens.

(3,4) Însă, la ceea ce se expune la punctele 3 și 4, spunem că cele inferioare sunt născute spre a se supune celor superioare, dar inferiorul și superiorul se raportează unul la altul în două feluri. Căci, dacă relația se realizează printr-o formă unică și simplă pe care o dă motorul superior și o primește cel inferior, este adevărat că prin mișcarea superioară în mod necesar este mișcat inferiorul; și o atare relație are loc între motoarele superioare și cele inferioare ale planetelor cerești. Dacă însă motorul inferior se regăsește într-o formă unică pe care nu o ia de la cel superior, ci se raportează la acesta ca fiind condus de el și ca un instrument al lui, nimic nu se opune ca, prin contrarul formei sale sau printr-o altă dispoziție ce tinde spre alteritate să fie împiedicat, astfel încât să nu își asume mișcarea de la cel superior. Așa este în privința caldului și recelui raportate la virtuțile celor celeste. Caldul, prin propria virtute noncelestă, este comprimativ pentru cele omogene și separativ pentru cele eterogene, iar recele invers. Și de aceea aceste calități, prin contrarietatea regăsită în materie și diversitatea dispozițiilor materiei, exclud adesea efectele mișcării cerești. De aceea, Ptolemeu[36]

dicit, quod sapiens homo dominatur astris; ubi dicit **Commentator**, quod si effectus circuli caelestis minorando humores corpora disponit ad quartanam, sapiens medicus hoc praevidens per calida et humida corpora disponit ad sanguinem et tunc excluso effectu caelesti quartana non inducitur.

(5) Ad id quod obicitur ulterius, respondendum est, quod hoc modo ad fatum referuntur operationes virtutum vegetabilium et sensibilium. Cum tamen dispositio fatalis exclusibilis sit et impedibilis ab oppositis dispositionibus inventis in materia, exclusibilis etiam est ab oppositis dispositionibus inventis in anima sensibili. Hoc enim faciunt apprehensa in virtutibus animae sensibilis, quod faciunt dispositiones activarum et passivarum qualitatum in corporibus; unde imaginatione mulieris concepta, totum corpus transmutatur ad venerea. Propter quod etiam **Avicenna** dicit, quod quidam ex imaginatione leprae leprosus factus est, et patientibus fluxum sanguinis prohibet **Galenus** aspectum rubicundorum. Si igitur apprehensa sint contraria motui caelesti, excludunt effectum eius, sicut per contrarias dispositiones excluditur a corpore. Per convenientes autem motui caelesti dispositiones corporales et apprehensiones animales iuvatur caelestis effectus. Et hoc est quod

afirmă că un om înțelept este dominat de astre; aici Comentatorul[37] spune că, dacă efectul cercului celest, micșorând umorile, dispune corpurile la <febră> la un interval de patru zile, un medic înțelept, prevăzând acest lucru prin corpurile calde și umede, dispune la luarea de sânge și atunci, prin excluderea efectului celest, <febra> din patru în patru zile nu se mai declanșează.

(5) La ceea ce se prezintă mai departe, trebuie spus că în felul acesta se raportează la destin operațiile virtuților vegetative și sensibile. Totuși, dacă dispoziția fatală poate fi exclusă și împiedicată de către dispozițiile opuse aflate în materie, atunci ea poate fi exclusă chiar și de către dispozițiile opuse aflate în sufletul sensibil. Căci aprehensiunile din virtuțile sufletului sensibil determină dispozițiile calităților active și pasive în corpuri. De aceea, o dată concepută imaginea femeii, întreg corpul se predispune la dragoste[38]. De aceea chiar Avicenna spune că cineva, prin imaginea leprei s-a îmbolnăvit de lepră, iar Galenus îi împiedică pe cei ce suferă o hemoragie să privească petele roșii. Dacă, așadar, aprehensiunile sunt contrare mișcării cerești, ele exclud efectul acesteia, după cum, prin dispozițiile contrare, el este exclus din corp. În schimb, prin dispozițiile corporale și aprehensiunile animate care convin mișcării cerești, efectul ceresc este ajutat. Și aceasta este

dicit **Messehallach**, quod caelestis effectus, quem ille *alatir* vocat, iuvatur a sapiente astronomo, sicut in producendis terraenascentibus iuvatur aratione et seminatione.

(8) Ad hoc quod obicitur de causa somniorum, de plano videtur mihi esse concedendum, maxime de somniis, quae fiunt per imaginarias visiones.

(7) Ad hoc quod obicitur de illuminatione intellectus animae rationalis, secundum philosophiam dupliciter respondetur: Uno modo secundum **Stoicos**, qui ponunt, quod omnis substantia nobilior per imperium habet movere inferiorem et inferior oboedit ei, sicut in fascinationibus anima unius videndo alterum impedit et ligat operationes eius; dicunt enim, quod virtute alicuius naturae superioris, sive intelligentiae sive stellae, anima unius ponitur in gradu superiori et alterius in inferiori, et tunc inferior nata est mutari ab apprehensione superioris, et sic fieri fascinationem, et quod dicit **Aristoteles**, quod inter movens et motum non est medium, non dicunt intelligi semper de immediatione loci sive spatii, sed de immediatione gradus superioris et inferioris, ponentes exemplum de eo quod prius inductum est, quia organum imaginationis non est immediatum vasis seminariis et tamen imagine mulieris concepta extenduntur vasa

ceea ce spune Messehallach[39], anume că efectul ceresc, pe care el îl numește *alatir*[40], este ajutat de către astrologul înțelept, după cum cultivarea pământului este ajutată de arat și însămânțat.

(8) La ceea ce se argumentează cu privire la cauza viselor, mi se pare foarte clar că trebuie făcută o concesie, în special în privința viselor care se realizează prin viziuni imaginare.

(7) La ceea ce se expune cu privire la iluminarea intelectului sufletului rațional, conform filosofiei se răspunde în două feluri: pe de o parte, potrivit stoicilor[41], care spun că întreaga substanță mai nobilă deține prin stăpânire mișcarea celei inferioare, iar cea inferioară i se supune, precum în farmece sufletul cuiva, văzând o altă <persoană>, împiedică și oprește activitățile acesteia; căci ei spun că, prin virtutea unei naturi superioare, fie inteligență, fie stea, sufletul unuia este așezat pe o treaptă superioară și al altuia pe una inferioară, ca atare cel inferior este născut spre a fi mutat de către aprehensiunea celui superior, și așa se realizează farmecele; iar la ceea ce spune Aristotel, anume că între mișcător și mișcat nu există intermediar, ei spun că <acest lucru> nu trebuie înțeles întotdeauna despre nemedierea locului sau a spațiului, ci despre nemedierea gradului superior și inferior, dând exemplu cu privire la ceea ce a fost introdus mai înainte, întrucât organul imaginației nu este nemediat față de vasele

seminaria et affluit semen propter immediationem superioritatis et inferioritatis, quae est inter praecipiens et id cui praecipitur. Hoc autem secundum sententiam **Peripateticorum** non bene convenit, quia sine dubio inter agens et movens et motum immediatio debet esse coniunctionis et contactus. Propter quod dicimus, quod sicut calor digestivus duplicis est virtutis et unam virtutem habet, inquantum est calor ignis secundum se consideratus, quae est alterare et separare ea quae sunt diversi generis, et decoquere, alteram habet, inquantum est instrumentum animae, quae est principium vitae, secundum quam terminat digerendo ad formam vivi, ita etiam caelestis motus duplicis est virtutis: uno modo, prout est motus corporis orbicularis, et sic movet corpora; alio modo, prout est instrumentum intelligentiae moventis et hoc modo effectus eius efficitur in anima sensibili per formas corporum et in anima intellectuali per formas illuminationum, quia, sicut diximus, formae, quae fiunt in aliquo, fiunt in ipso secundum potestatem recipientis et non secundum potestatem dantis.

Quaecumque alia ad hanc partem obiecta sunt, plana sunt.

(13) Ad dictum **Gregorii** dicendum est, quod ipse loquitur de fato, secundum quod a quibusdam

seminale și totuși, prin conceperea chipului femeii, vasele seminale se destind și sămânța se revarsă datorită lipsei medierii dintre superioritate și inferioritate, <nemediere> care se află între cel ce preia și lucrul căruia i se ia. Acest lucru nu concordă pe deplin cu părerea Peripateticilor, fiind lipsit de îndoială faptul că între agent și act, mișcător și mișcat nu trebuie să existe o mediere a conjuncției și a contactului. De aceea, noi spunem că, după cum căldura digestivă posedă o virtute dublă, o virtute asemănătoare căldurii focului, considerată în sensul ei propriu, care este arderea și separarea celor ce sunt de gen diferit și mistuirea, iar cealaltă <virtute> potrivit căreia este instrumentul sufletului (care este principiul vieții), în conformitate cu care decide forma viului prin digestie, tot astfel mișcarea cerească are o dublă virtute: pe de o parte, precum este mișcarea corpului proiectat pe o orbită, și în felul acesta mișcă corpurile, iar pe de altă parte, după cum se prezintă ca instrument al inteligenței care pune în mișcare și, în felul acesta, efectul ei este produs în sufletul sensibil prin formele corpurilor și în sufletul intelectual prin formele iluminărilor, fiindcă, după cum am spus, formele care se realizează în ceva devin în acel lucru potrivit putinței celui ce primește, iar nu conform putinței celui ce dă.

Toate celelalte aspecte expuse aici sunt clare.

(13) La afirmația lui Gregorius, trebuie răspuns că el vorbește despre destin după cum se spunea de către unii

philosophis et haereticis necessitatem rebus imponere dicebatur, secundum quod dicit **poeta** de Paride: „*Te tua fata trahunt, ne coepta relinquere possis*“.

(15) Ad hoc quod quaeritur, utrum fatum sit causa vel causatum, dicendum, quod est similitudo causae universi ordinis vitae et esse, et sic est aliquid causae, licet non sit vera causa. Et secundum quod adhaeret rebus generatis, est dispositio causata, licet causae similitudinem exprimat; est enim forma continens decursum esse et vitae mobiliter et contingenter.

(19) Ad hoc quod obicitur de geminis, dicendum, quod licet possemus dicere, quod in uno concubitu semen per vices proicitur et per vices a matrice glutitur, et sic non esse unam horam conceptus geminorum, tamen etiamsi demus <eos> in una hora concipi, centrum tamen cordis eorum, a quo incipit conceptus formari, non est unum; et mutato centro necesse est mutari totum circulum, et sic horizon eorum non est unus, neque anguli sunt iidem nec eadem domorum dispositio. Et sic tota periodus efficitur diversa, et per consequens adhaerens rebus natis dispositio fatalis necessario variatur.

Et per hoc patet solutio ad ea quae quaesita sunt de hoc articulo.

filosofi și eretici, anume că impune necesitate lucrurilor, la fel cum spune poetul despre Paris: „*Pe tine destinul te face să nu poți lăsa cele începute*".

(15) La faptul că se cercetează dacă destinul este cauză sau cauzat, trebuie spus că el prezintă o asemănare cu cauza ordinii universale a vieții și ființei și astfel este ceva <specific> cauzei, deși nu este cauză adevărată. Iar după cum pătrunde în lucrurile generate, el este o dispoziție cauzată, deși exprimă asemănarea cu cauza, fiind formă ce conține cursul ființei și vieții într-o manieră mobilă și contingentă.

(19) La ceea ce se argumentează cu privire la gemeni, trebuie spus că, deși am putea argumenta că într-o unică împreunare sămânța este aruncată împrăștiat și este amestecată împrăștiat de matrice, astfel că nu există o unică oră a conceperii gemenilor, chiar dacă am accepta că aceștia ar fi concepuți la o oră unică, totuși centrul inimii acestora de la care începe să se formeze fătul nu este unul; și, dacă este modificat centrul, este necesar să fie modificat întreg cercul. Și astfel, orizontul[42] lor nu este unul, nici unghiurile nu sunt aceleași, nici aceeași dispoziție a caselor. Și astfel, toată perioada se diversifică și, prin urmare, dispoziția fatală care pătrunde în lucrurile născute variază în mod obligatoriu.

Prin aceasta se dezvăluie soluția la cele ce sunt cercetate cu privire la acest articol.

(16–18) Alia sunt levia et per se patentia unicuique.

Art. III. Utrum necessitatem rebus imponat

Consequenter quaeritur, utrum fatum necessitatem rebus imponat.

(1) Et videtur, quod sic. Cuius enim causa necessaria est, ipsum etiam necessarium est; causa autem fati est caelestis circulus, qui necessarius est; ergo et fatum est necessarium et necessitatem rebus imponit.

(2) Item, fatum est mensura et regula totius esse et vitae; regulatum autem necessario refertur ad regulam; sed regula est necessaria; ergo videtur, quod fatum rebus fatalibus imponat necessitatem.

(3) Item, fortiora șunt superioria quam inferiora; ergo superiora ad sui dispositionem necessario trahunt inferiora; cum autem fatum sit vinculum, per quod inferiora trahuntur ad superiora, videbitur fatum necessitatem imponere rebus.

(4) Item, **Aristoteles** dicit, quod inter moventia superiora et inferiora concors est harmonia sicut in concordis citharae; sed ad harmoniam necessarium est, quod inferiora per omnia consequantur dispositionem

(16–18) Celelalte <puncte> sunt simple și evidente prin ele însele oricui.

Art. III. Dacă <destinul> impune necesitate lucrurilor

În continuare, se cercetează dacă destinul impune necesitate lucrurilor

(1) Și se pare că da. Căci lucrul însuși a cărui cauză este necesară este necesar; cauza destinului, însă, este cercul ceresc care este necesar. Deci și destinul este necesar și impune lucrurilor necesitate.

(2) Totodată, destinul este măsura și regula întregii ființe și a vieții; lucrul supus regulii se raportează la regulă în mod obligatoriu; dar regula este necesară; deci se pare că destinul impune necesitate lucrurilor fatale.

(3) De asemenea, cele superioare sunt mai puternice decât cele inferioare; cele superioare le trag pe cele inferioare în mod necesar spre dispoziția lor. Însă, de vreme ce destinul este un lanț prin care cele inferioare sunt ghidate spre cele superioare, se va vădi că destinul impune necesitate lucrurilor.

(4) Apoi, Aristotel[43] afirmă că între mișcătoarele superioare și cele inferioare se stabilește o concordie precum armonia din corzile unei chitare. Dar pentru armonie este necesar ca cele inferioare să urmeze în toate dispoziția celor superioare; deci dispoziția

superiorum; ergo dispositio superiorum adhaerens inferioribus necessitatem imponit eis.

Contra:

Fatum est adhaerens rebus mobilibus, ut supra dictum est, et per mobiles res adveniens; sed motis mobilibus moventur ea quae in ipsis sunt: ergo fatum est dispositio in diversa mutabilis; contingenter igitur se habet ad res et non imponit necessitatem.

Solutio:

Dicendum, quod fatum mutatur multiplici de causa, sicut superius diximus; et ideo nullam necessitatem imponit rebus, sed inclinat ad effectus caelestium, si non sit opposita dispositio fortior in materia in contrarium movens. Et ideo huiusmodi moventia assimilat **Aristoteles** in II *De somno et vigilia* duplicibus consiliariis; sapientes enim consiliarii ex rationibus certis suadent aliquid utiliter esse faciendum, quod tamen inferiores propter adversos casis obviantes dissuadent, et tunc solvitur lex consilii sapientum. Et est suum verbum tale, quod saepe supervenientibus aliis consiliis consilia mutantur sapientum; regula enim, ut dicit **Aristoteles** Lesbiae aedificationis mutatur ad aedificatum. Est autem Lesbia insula, in qua lapides non ad

celor superioare, pătrunzând în cele inferioare, le impune acestora necesitatea.

Contra:

Destinul pătrunde în lucrurile mobile, după cum s-a spus mai sus, și survine prin lucrurile mobile. Dar, dacă lucrurile mobile sunt mișcate, atunci sunt mișcate și cele ce se află în acestea: deci destinul este o dispoziție schimbătoare în lucrurile diverse; așadar, el se raportează contingent la lucruri și nu impune necesitate.

Soluție:

Trebuie stabilit că destinul se modifică din mai multe cauze, după cum am spus mai sus, și de aceea nu impune vreo necesitate lucrurilor, ci înclină spre influențele celor celeste, cu condiția ca dispoziția mai puternică din materie, care produce o mișcare contrară, să nu se opună. Și de aceea Aristotel, în *Despre somn și veghe*, II[44], aseamănă mișcătoarele de acest fel cu niște sfetnici șovăitori; căci sfetnicii înțelepți conving pe baza unor argumente sigure că trebuie înfăptuit ceva cu folos, lucru pe care totuși, datorită întâmplărilor inferioare care devin contrare, îl retractează, și atunci legea sfatului celor înțelepți se destramă. Iar expresia lui vrea să spună că adeseori, prin intervenția altor hotărâri, planurile celor înțelepți se modifică, căci, după cum spune Aristotel[45], regula construcției în Lesbos se modifică după lucrul construit. Lesbos este insula în care pietrele

rectam lineam sunt dolabiles, et ideo oportet, quod regula, secundum quam dolantur, aliquantulum curvetur ad ipsas aedificationes. Et ita est de dispositione esse et vitae inferiorum, in qua propter causas, quae sunt in materia, saepe mutatur dispositio sapiens circuli caelestis, et ipsa dispositio adhaerens mobilibus, quae fatum vocatur, extra rectitudinem caelestium declinans exorbitat propter multas oppositas inferiorum transmutationes.

(1) Ad primum ergo dicendum, quod causa fati neccessaria est; sed ex hoc non sequitur, nisi quod sit ipsum neccessarium esse, sed non sequitur ulterius, quod neccessitatem imponat rebus, quia non inhaeret eis secundum potestatem caelestium, quae neccessaria sunt, sed secundum potestatem inferiorum, quae omnino mutabilia et contingentia sunt.

(2) Ad secundum dicendum, quod relatio, quae est inter regulans et regulatum, neccesaria est sicut relatio, quae est inter patrem et filium. Sed quia mutatio causat relationem et causat relationis destructionem, ideo mutatio, quae est in rebus mobilibus, causa est, quod regulatum non sequitur regulam [et non sequitur ad ipsam], et quoad hoc est non regulatum.

nu pot fi cioplite după o linie dreaptă și de aceea trebuie ca regula conform căreia sunt cioplite să se modifice întrucâtva după clădirile înseIe. Și așa se petrece cu dispoziția ființei și vieții celor inferioare, în care, datorită cauzelor care se află în materie, adeseori dispoziția înțeleaptă a cercului ceresc se schimbă și însăși dispoziția ce pătrunde în lucrurile mobile, numită destin, gravitează, înclinându-se în afara rectitudinii celor cerești, datorită numeroaselor transformări opuse ale celor inferioare.

(1) La primul <argument>, trebuie spus că este necesară cauza destinului, dar de aici rezultă numai existența sa necesară, fără să rezulte în continuare că ar impune necesitate lucrurilor, fiindcă nu se inserează în ele conform putinței celor cerești, care sunt necesare, ci conform putinței celor inferioare, care sunt întru totul schimbătoare și contingente.

(2) La al doilea <argument>, trebuie spus că relația care se stabilește între <lucrul> care conferă o regulă și cel care o primește este necesară, ca și relația stabilită între părinte și fiu. Dar, deoarece modificarea cauzează relația și <totodată> distrugerea ei, modificarea care este în lucrurile mobile se constituie în cauza faptului că lucrul care primește regula nu urmează regula [și nu se ține de ea] și în această privință este lipsit de o regulă.

(3) Ad tertium dicendum, quod licet fortiora sint superiora quam inferiora, tamen ex impotentia inferiorum contingit, quod non omnia possunt assequi superiorum effectus, et quoad hoc ex parte ipsorum solvitur vinculum.

(4) Ad quartum dicendum, quod solutio temperantiae chordarum dissonantiam inducit in cithara; et similiter mutatio et alteratio inferiorum dissonantiam facit ab effectu superiorum; unde dicit **Damascenus**, quod superiora inferiorum quaedam sunt signa, nostrorum autem actuum nullo modo sunt causa.

Art. IV. An fatum sit scibile

Consequenter quaeritur, an fatum sit scibile.

(1) Et videtur, quod non; cum enim sit effectus caelestis circuli et similitudo quaedam ipsius, sicut forma ordinis alicuius similis est ipsi causae ordinis eiusdem – et in caelesti circulo quoad nos infinita consideranda sunt, sicut stellae in numero et specie et virtutibus et situs earum in circulo declivi et extra ipsum et distantiae et coniunctiones et quantitas anguli, sub quo indicit radius, et pars fortunae et gradus lucidi et umbrosi in puteis et in turribus

(3) La <argumentul> al treilea, trebuie spus că, deși cele superioare sunt mai puternice decât cele inferioare, totuși, datorită neputinței celor inferioare, se justifică faptul că nu toate pot urma efectele celor superioare, și până aici dinspre partea acestora din urmă se rupe lanțul.

(4) La al patrulea <argument>, trebuie precizat că slăbirea întinderii coardelor induce în chitară disonanța; și, la fel, modificarea și alterarea celor inferioare determină disonanță față de influențele celor superioare; de aceea, Damaschin[46] afirmă că cele superioare sunt anumite semne ale celor inferioare, dar în nici un fel nu constituie cauza actelor noastre.

Art. IV. Dacă destinul poate fi cunoscut

În continuare, se cercetează dacă destinul poate fi cunoscut.

(1) Și s-ar părea că nu; căci de vreme ce există efectul cercului ceresc și o anumită asemănare cu el, după cum forma vreunei ordini este asemănătoare însăși cauzei aceleiași ordini – și în cercul ceresc trebuie luate în calcul <aspecte> infinite în ceea ce ne privește, precum stelele în număr și specie, virtuțile și pozițiile acestora în mișcarea de revoluție și în afara ei, distanțele, conjuncțiile și mărimea unghiului sub care pătrunde raza, partea de șansă, gradele de lumină și de umbră din puțurile și turnurile

existentes et huiusmodi infinita quoad nos, videbitur etiam, quod effectus eius a nobis sciri non possit.

(2) Item, circulus continet datorem vitae et datorem fortunae et datorem sensus et intellectus, qui *hyleg* et *alchochoden* a **matemathicis** vocantur; aliter enim non esset mensura totius vitae, quia principium vitae non includeret; hora enim principii omnium horarum est hora enim principii omnium horarum est hora casus seminis in matricem. Hanc autem quoad nos non contingit scire. Ergo ignorabitur forma dispositionis totius vitae, et sic ignorata erit fatalis dispositio rerum.

(3) Et hoc videtur ex effectibus. Sunt enim quaedam, quorum videtur esse una periodus, et tamen accidentia eorum per se, sicut est sexus masculinus et femininus, non sunt eadem, et causam huius non contingit scire ex caelestis circuli effectu.

(4) Similiter est, quod natus in octavo mense moritur ut frequentius et natus in septimo vivit.

(5) Similiter in geminis, quorum unus est masculus et alter femina, rarissime contingit masculum vivere, femina autem aliquando supervivit; et causam horum aut impossibile aut valde difficile est assignare ex caelesti circulo.

(6) Item, quod luminaribus existentibus in capite Algol sive Gorgonis, si ea Mars respectu

existente și <aspecte> de acest fel infinite în ceea ce ne privește, se va vădi că efectul acestuia nu poate fi știut de către noi.

(2) Totodată, cercul îl conține pe dătătorul vieții, al norocului, al simțului și al intelectului. Acestea sunt numite de către astrologi *hyleg* și *alchochoden*; căci altfel el nu ar putea fi măsura întregii vieți, fiindcă nu ar include principiul vieții; ora începutului tuturor orelor este ora căderii seminței în matrice. Dar acest lucru nu ne este dat spre cunoaștere. Deci va fi ignorată forma dispoziției întregii vieți și astfel dispoziția fatală a lucrurilor nu poate fi cunoscută.

(3) Și acest lucru este vădit din efecte, căci sunt unele a căror perioadă pare a fi una și totuși accidentele acestora în sine, ca partea bărbătească și femeiască, nu sunt aceleași, iar cunoașterea cauzei acestui lucru nu se justifică din efectul cercului ceresc.

(4) La fel, se întâmplă că cel născut în luna a opta moare adesea, iar cel născut în luna a șaptea trăiește.

(5) De asemenea, în cazul gemenilor, dintre care unul este de parte bărbătească și celălalt de parte femeiască, foarte rar se întâmplă ca cel de parte bărbătească să trăiască, în schimb cel de parte femeiască supraviețuiește uneori; și este fie imposibil, fie foarte dificil a explica din cercul ceresc cauza acestor lucruri.

(6) La fel <se spune>: că, dacă luminătorii se află în capul Algol sau al Gorgonei, iar Marte îi va iradia

inimicitiae radiaverit, natus, ut dicit **Ptolemaeus**, truncabitur manibus et pedibus, et truncatus suspendetur in cruce.

(7) Item, de hoc quod dicit, quod luna in Leone existente vestimenta nova ne induas, difficile est valde causam invenire ex caelesti circulo, et si huiusmodi conclusiones essent scibiles, essent ad haec principia ex quibus via syllogistica concluderentur, ordinata. Nunc nulla via rationis videtur esse; non enim sequitur: Luna est in Leone, ergo malum est induere vestes novas. Aut: luminaria sunt in capite Gorgonis, et respicit ea inimica radiatio Martis a quadrato vel ab opposita diametro; ergo natus tunc suspendetur in cruce.

Solutio:

Dicendum, quod duae partes sunt astronomiae, sicut dicit **Ptolemaeus**: una est de sitibus superiorum et quantitatibus eorum et passionibus propriis; et ad hanc per demonstrationem pervenitur. Alia est de effectibus astrorum in inferioribus, qui in rebus mutabilibus mutabiliter recipiuntur; et ideo ad hanc non pervenitur nisi per coniecturam, et oportet astronomum in ista parte secundum aliquid physicum esse et ex signis physicis coniecturari. Coniecturatio autem, cum sit ex signis

prin căutătură potrivnică, după cum spune Ptolemeu[47], celui născut i se vor tăia mâinile și picioarele și, ciopârțit fiind, va fi ridicat pe cruce.

(7) Apoi, cu privire la <teoria> care spune că, dacă Luna se află în Leu, să nu te îmbraci cu haine noi, este dificil să îi descoperi cauza din cercul ceresc, iar dacă concluziile de acest tip ar putea fi cognoscibile, ele ar fi ordonate după acele principii din care ar putea fi extrase pe cale silogistică. Dar nu pare a exista vreo cale a rațiunii, căci nu rezultă: Luna este în Leu, atunci este rău să porți haine noi. Sau: <dacă> luminătorii se află în capul Gorgonei și iradiația potrivnică a lui Marte îi cată de la un sfert <din circumferință> sau dinspre partea opusă în diametru, atunci cel născut va fi ridicat pe cruce.

Soluție:

Trebuie spus că există două părți ale astronomiei, după cum precizează Ptolemeu[48]: una cu privire la pozițiile celor superioare, cantitățile acestora și pasiunile specifice, iar la aceasta se ajunge prin demonstrație. Cealaltă se referă la efectele astrelor în cele inferioare, <efecte> care sunt receptate în lucrurile schimbătoare în mod schimbător și de aceea la această <parte> nu se ajunge decât prin interpretare și trebuie ca astronomul să se raporteze în această privință la ceva fizic și să facă interpretarea din semne fizice. Însă interpretarea, din moment ce provine din semne

mutabilibus, generat habitum minoris certitudinis, quam sit scientia vel opinio. Cum enim huiusmodi signa sint communia et mutabilia, non potest haberi ex ipsis via syllogistica, eo quod nec in omnibus nec in pluribus includunt significatum, sed quantum est de se, sunt iudicia quaedam multis de causis mutabilia, sicut patet per antedicta. Et ideo saepe astronomus dicit verum et tamen non evenit, quod dicit, quia dictum suum fuit quoad dispositionem caelestium verissimum, sed haec dispositio a mutabilitate inferiorum exlusa est.

(1) Ad primum dicendum, quod quidem multa et quoad nos infinita consideranda essent, sed considerantur paucissima, quibus oboediunt alia, et ex illis pronosticabilis habetur coniecturatio. Propter hoc dicit **Ptolemaeus**, quod elector non nisi probabiliter et communiter iudicare debet, hoc est per causas superiores communes, quas propriae rerum causae frequentissime excludunt.

(2) Ad aliud dicendum, quod hora talis difficulter scitur, et ideo inventum est remedium, ut accipiatur ascendens gradus occulti, hoc est horae coniunctionis vel praeventionis luminarium adaequatur circulus, quia ille habet influentiam ad omnem

schimbătoare, generează o deprindere de o certitudine mai scăzută decât poate fi știința sau opinia. Căci dacă semnele de acest tip sunt comune și schimbătoare, nu se poate obține din acestea o cale silogistică, prin aceea că, nici în toate, nici în majoritatea, nu includ un semnificat <unic>, ci, în ceea ce le privește, sunt anumite judecăți schimbătoare din multe cauze, după cum se dezvăluie prin cele spuse anterior. De aceea, adeseori astrologul spune adevărul, deși nu se întâmplă ceea ce spune, fiindcă afirmația lui s-a referit la dispoziția întru totul adevărată a celor celeste, dar această dispoziție este înlăturată de <facultatea> schimbătoare a celor inferioare.

(1) La primul <argument> trebuie spus că, într-adevăr, multe lucruri (și infinite în privința noastră) ar trebui luate în calcul, deși se iau în calcul foarte puține cărora li se supun altele și interpretarea lor este socotită previzibilă. De aceea, Ptolemeu[49] spune că ghicitorul nu trebuie să judece decât în mod probabil și în general, datorită cauzelor superioare generice pe care cauzele proprii lucrurilor le exclud de cele mai multe ori.

(2) La celălalt <argument> trebuie răspuns că o atare oră se cunoaște cu greu și de aceea a fost găsit ca remediu să se ia un ascendent de grad ocult, adică o adecvare a cercului la ora conjuncției sau a întâmpinării luminătorilor, fiindcă acela are influență față de întreaga

nativitatem, quae proximo sequitur; vel accipiatur ascendens ad nativitatem ex utero.

(3) Ad aliud dicendum, quod via syllogistica sciri non potest conclusio coniecturalis; sed tamen imperfectio scientiae non impedit, ut dicit **Ptolemaeus**, quin hoc inde sciatur, quod inde sciri potest, sicut etiam est in pronosticatione somniorum. Non enim habitudo syllogistica est inter imaginem somnialem et interpretationem somnii; et sic est in omnibus existimationibus coniecturalibus.

(5) Ad hoc quod quaeritur de disparitate sexus in geminis, dicendum, quod sexus femineus semper fit per occasionem defectus alicuius principiorum. Cum enim semen masculi factivum sit et formativum per virtutem formativam, quam habet in semetipso, semper inducit formam masculi de intentione propria, nisi qualitate materiae impediatur, et ideo sexus femineus indicit ex defectu, nec natura particularis unquam intendit facere feminam; sed cum melius fieri non possit ex natura universali, fit adiutorium generationis et non generans proprie; et haec est femina. Et hoc est, quod intendit Dominus dicere *Gen.* II, 18: „*Non est*“, inquit, „*bonum hominem*“, hoc est virum, „*esse solum; faciamus ei adiutorium simile sibi*“. Unde dispar sexus in geminis provenit ex

naștere care urmează foarte curând, sau să se ia un ascendent la nașterea din pântece.

(3) La următorul, trebuie precizat că pe cale silogistică nu poate fi cunoscută concluzia interpretării; totuși, imperfecțiunea științei nu impiedică, după cum spune Ptolemeu, să se cunoască ulterior lucrul care poate fi cunoscut ulterior, așa cum se petrece în previziunea viselor. Căci între imaginea onirică și interpretarea visului nu există o cale silogistică; și așa este în cazul tuturor părerilor interpretabile.

(5) La ceea ce se cercetează cu privire la deosebirea sexului la gemeni, trebuie precizat că sexul feminin se realizează întotdeauna cu prilejul vreunei deficiențe de principii. Căci, dacă sămânța bărbatului este producătoare și formativă, prin virtutea formativă pe care o deține în ea însăși, întotdeauna determină forma bărbatului din intenție proprie, dacă nu este împiedicată de calitatea materiei, și de aceea sexul feminin apare din deficiență, natura particulară neintenționând niciodată să facă femeie; dar, de vreme ce din partea naturii universale nu poate fi mai bine, se creează un ajutor al generării și nu un generant în sens propriu, aceasta fiind femeia. Și aceasta este ceea ce vrea să spună Domnul în *Geneza*, II, 18: *„Nu este bine"* spune El, *„pentru om"*, adică pentru bărbat, *„să fie singur; să-i facem un ajutor pe potriva lui"*. De aici rezultă că deosebirea sexului la gemeni provine din

defectu principiorum naturalium in altera parte seminis et non ex periodo caelesti. Quod autem in talibus geminis mas ut frequentius moritur, contingit ex hoc quod cum tales gemini ex uno semine diviso generentur, fuit materia male terminabilis a virtute formativa, quia si bene fuisset terminabilis, utrumque formasset in marem. Materia autem masculi maiori et meliori indiget terminatione quam materia feminae, et ideo masculus remanet aegrotus et debilis et ex interminatione quam materia feminae, materiae causam mortis habens, femina autem, cui parva sufficit terminatio, propter mollitiem corporis aius aliquando supervivit; frequentissime tamen ambo moriuntur.

(4) Ad hoc quod obicitur de octavo mense, falso dixerunt quidam, quod ut frequentius octavo mense natus moritur, quia octavus mensis Saturno attribuitur, cuius frigus et siccitas natum interficiunt. Hoc enim falsum probatur per hoc quod multi in astronomia filii Saturni esse dicuntur, qui diu supervivunt. Causa ergo non est in caelesti circulo, sed in principiis naturae. Luna enim est magis dominativa, ad cuius conversiones mensurantur conceptus et impraegnationes, ut dicit **Aristoteles**. Luna enim est alter sol, eo quod lumen a sole recipit, et quod sol facit in anno, luna facit in mense. A prima enim incensione usque ad hoc quod est dimidia,

deficienţa principiilor naturale într-o anume parte a seminţei, iar nu din perioada cerească. În schimb, faptul că la astfel de gemeni cel de parte bărbătească moare mai des se explică din aceea că materia a fost rău împlinită de virtutea formativă, de vreme ce astfel de gemeni sunt generaţi din divizarea unei seminţe, fiindcă dacă ar fi fost bine împlinită, şi pe unul şi pe altul i-ar fi format în bărbat. Dar materia bărbatului necesită o desăvârşire mai mare şi mai bună decât materia femeii, de aceea bărbatul rămâne bolnav şi slab, avându-şi cauza morţii din nedesăvârşirea materiei; dar femeia, căreia îi este suficientă o împlinire puţină datorită fragilităţii corpului ei, supravieţuieşte uneori; cel mai des totuşi ambii mor.

(4) La ceea ce se expune cu privire la luna a opta, în mod greşit au spus unii că cel născut în luna a opta moare mai des fiindcă a opta lună este atribuită lui Saturn, al cărui frig şi uscăciune îl ucid pe cel născut. Căci este dovedit fals prin aceea că mulţi dintre aceia care trăiesc mult în astrologie sunt consideraţi fii ai lui Saturn. Deci, cauza nu se află în cercul ceresc, ci în principiile naturii. Căci luna, după ale cărei conversiuni sunt măsurate conceperile şi impregnările, după cum spune Aristotel[50], este mai dominatoare. Luna este un alt soare, prin aceea că primeşte lumină de la soare şi ceea ce soarele face într-un an, luna îndeplineşte în decursul evoluţiei lunare. Căci de la lună nouă până la primul pătrar,

est calida et humida sicut vernum tempus; a mediatione usque ad plenilunium est calida et sicca sicut aestas; a plenilunio usque ad secundam mediationem est frigida et sicca sicut autumnus; a seconda meditatione usque ad coniunctionem est frigida et humida sicut hiems. Quod autem nata sit movere humorem, patet in accessu et recessu maris, qui accessus et recesus maris in media lunatione, quae est quattuordecim dierum, ad circulum in descendendo et ascendendo. Si enim minimus sit fluxus maris, ad idem punctum parvitatis revertetur die quarta decima. Licet enim luna in media lunatione non transeat nisi medietatem circuli sui, tamen motus augis ex opposito occurrens sibi complet aliam circuli medietatem. Luna enim in quolibet mense bis est in auge, scilicet in praeventione et coniunctione cum sole. Luna enim in coniunctione vivificum lumen a sole accipit, et cum Venus numquam longe distet a sole et Venus habeat movere humorem seminalem, luna quando soli coniungitur, acquirit Veneris virtutem. Et sic ex virtute propria movet humorem, ex virtute solis influit vitam humori moto et ex virtute Veneris movet seminis genituram ad formas geniturae convenientes. Et quia Mercurius etiam est cum sole, Mercurius habet commiscibilem virtutem ex multis gyrationibus eius, quas habet super omnem alium planetam, et luna hanc

ea e caldă și umedă precum timpul primăvăratic; de la primul pătrar până la lună plină, este caldă și uscată precum vara; de la lună plină până la ultimul pătrar este rece și uscată precum toamna; de la ultimul pătrar până la conjuncție este rece și uscată precum iarna. Însă, în fluxul și refluxul mării se vede faptul că ceea ce este născut reprezintă o mișcare a unei umori. Acest flux și reflux, în mijlocul fazelor lunii, care este ziua a paisprezecea, revine la cerc prin descendență și ascendență. Căci dacă fluxul mării este minim va reveni la același punct al puținătății în ziua a paisprezecea. Deși luna, la jumătatea fazelor ei, nu parcurge decât jumătatea cercului său, totuși mișcarea de creștere, venind din sens opus, îi completează cealaltă jumătate a cercului. Căci luna, în oricare lună, se află de două ori în creștere, bineînțeles în momentul întâmpinării și conjuncției cu soarele. În conjuncție, luna ia de la soare lumina vie și, de vreme ce Venus nu se îndepărtează niciodată de soare și stăpânește mișcarea umorii seminale, luna preia virtutea lui Venus, când intră în conjuncție cu soarele. Și astfel, din propria virtute mișcă umoarea, din virtutea soarelui revarsă viața umorii mișcate și din virtutea lui Venus mișcă procrearea seminței spre formele care convin procreării. Și fiindcă Mercur este cu soarele, Mercur are virtutea contopirii, datorită numeroaselor sale girații pe care le deține asupra oricărei alte planete. Luna, la rândul ei, preia această

virtutem meretur ex coniunctione ad ipsum, et ex illa coniunctione semen viri et feminae movet in commixtionem. Sic ergo luna conversionibus suis commixtiones, conceptus et impraegnationes causat et regulat. Sunt autem in genitura septem mutationes necessariae. Quarum *prima* est seminis conversio, et praecipue ad formam cordis, ad quam totum aliud formatur. *Secunda* est materiae distinctio ad formam membrorum principalium, quae et creatrices habent virtutes, sicut hepar creat virtutes naturales et cerebrum virtutes animales et vasa seminaria virtutes formativas conceptuum. Et ideo in secunda mutatione adhaerent puncto cordis tres vesiculae, quas facit spiritus delatus ad locum cerebri, hepatis et vasorum seminalium. *Tertia* mutatio est distinctio materiae, quando vesicula cerebri ascendit sursum et vesicula hepatis aliquantulum inferius ad dextrum, et ad ultimum descendit vesica vasorum seminalium; et hunc descensum et ascensum facit exsufflatio spiritus, qui est in corde. *Quarta* mutatio est totius materiae distinctio, ut distribuatur locis membrorum secundariorum, quae creatrices virtutes non habent: et hanc distinctionem iterum facit cordis exsufflatio. Quae exsufflatio et perforat et distendit materiam et perforando quidem facit vias venarum pulsatilium et quietarum et nervorum, extendendo autem distribuit uniuscuiusque membri materiam in locum proprium. *Quinta* mutatio est transmutatio materiae in figuram

virtute prin conjuncția cu el și, datorită acelei conjuncții, sămânța bărbatului și a femeii se mișcă spre contopire. Astfel, prin conversiunile sale, luna cauzează și reglează contopirile, concepțiile și impregnările. Însă în procreare se regăsesc șapte schimbări necesare. *Prima* dintre acestea este conversiunea seminței, mai cu seamă la forma inimii în raport cu care se formează tot restul. *A doua* este distingerea materiei spre forma părților principale care posedă și virtuți creative, după cum ficatul creează virtuțile naturale, creierul, virtuțile animale și vasele seminale, virtuțile formative ale zămislirilor. Și, de aceea, în a doua schimbare pătrund în punctul inimii trei vezicule pe care le face spiritul îndreptat spre locul creierului, al ficatului și al vaselor seminale. *A treia* schimbare o reprezintă distingerea materiei când vezicula creierului urcă în sus, vezicula ficatului puțin mai jos, spre dreapta, și cel mai jos coboară vezicula vaselor seminale, iar această coborâre și urcare sunt determinate de suflul spiritului care se află în inimă. *A patra* schimbare este distingerea întregii materii, spre a se distribui în locurile părților secundare care nu posedă virtuți creative; această distingere înfăptuiește de asemenea suflul inimii. Acest suflu perforează și extinde materia. Perforând, el realizează viețile arterelor, venelor și ale nervilor, iar prin extindere, distribuie materia fiecărei părți în locul ei propriu. *A cincea* schimbare este transpunerea materiei în forma

membrorum, quam figuram non reciperet nisi esset humida et hanc mutationem facit vis formativa cordis vecta in locum membrorum per spiritum exsufflatum. Membra autem figurata non sunt apta recipere virtutem motivam et operativam nisi per consolidationem et colligationem, quae *sexta* mutatione complentur per calorem cordis cum spiritu diffusum in membra, qui exsiccans superfluum humidum consolidat et confortat iuncturas et conexiones. *Septima* mutatione motus per virtutes motivas omnibus membris a corde influitur. Et cum omnis motus geniturae sit a luna, sicut iam dictum est, oportet, quod septem conversionibus lunae in homine, quod est animal perffectissimum, compleatur. Et licet istae mutationes seminis non fiant successive secundum numerum mensium, tamen perfectio earum non fit nisi completo numero conversionum secundum septem menses. Et in animalibus aliis ab homine non haec ita regulariter observantur propter ignobilitatem suarum complexionum, sed alia diutius ut elephas, alia breviori tempore impraegnantur. Perfectis autem his septem conversionibus seminis *embryo* habet ea quae ad necessitatem exiguntur. Sed, sicut dicit **Galenus**, virtus formativa tripliciter se habet ad materiam; aliquando enim materia est diminuta et virtus abundans,

membrelor, formă pe care n-ar putea-o primi dacă nu ar fi umedă, iar această schimbare o face puterea formativă a inimii, îndreptată spre locul membrelor prin suflul spiritului. Însă membrele configurate nu sunt apte să primească virtutea mișcătoare și operativă decât prin consolidare și legare. Acestea se împlinesc în cea de-a *șasea* schimbare prin căldura inimii răspândită împreună cu spiritul în membre, <căldură> care, uscând fluidul umed, consolidează și întărește îmbinările și înlănțuirile. În cea de-*a șaptea* schimbare se revarsă dinspre inimă mișcarea în toate membrele, prin virtuțile mișcătoare. Și, de vreme ce întreaga mișcare a procreării provine de la lună, după cum deja s-a spus, trebuie ca ea să se împlinească în șapte conversiuni ale lunii la om, care este viețuitorul cel mai desăvârșit. Deși aceste schimbări ale seminței nu se realizează succesiv conform numărului lunilor, totuși desăvârșirea lor nu are loc decât după ce a fost completat numărul conversiunilor în cele șapte luni. Iar la animalele diferite de om, acest lucru nu se constată în mod regulat datorită precarității legăturilor lor, unele necesitând un timp mai îndelungat, ca elefantul, altele unul mai scurt. Însă, după ce s-au împlinit aceste șapte conversiuni ale seminței, embrionul are cele ce se cer în mod necesar. Dar, după cum afirmă Galenus, virtutea formativă se raportează la materie sub trei aspecte: căci uneori materia este redusă și virtutea abundentă,

aliquando sunt secundum aequalitatem proportionata, aliquando virtus est deficiens et materia superabundans. Et quando quidem virtus est abundans et materia diminuta, terminata est completo septimo mense; et tunc virtus abundans fortem facit motum ad exitum, et nascitur puer et convalescit et efficitur parvus corpore et agillis valde in operationibus. Quando autem sunt adaequata virtus et materia et quando est superabundans materia, tunc non est completa septimo mense, sed quiescit per unam lunae conversionem, quae est mensis octavus, et completa terminatione in nono mense facit motum ad exitum et nascitur nono mense et convalescit; et haec est ut in pluribus fere omnium nativitas. Si autem est virtus deficiens ex inoboediantia materiae, ex angustia facit motum in septimo mense, quando virtus motiva data est, et ex defectu non complet ipsum nisi mense octavo, et tunc nascitur et moritur ut in pluribus; et hoc non contingit ex periodo, sed ex corruptionem pricipiorum naturalium. Haec autem quae dicta sunt, ut in pluribus sunt vera; multum enim variationis faciunt complexiones feminarum et complexiones climatum. Propter quod ego vidi unam, quae peperit in undecimo mense puerum maximae quantitatis; et **Aristoteles** dicit se vidisse unam, quae peperit in mense decimo quarto.

alteori sunt proporționate în mod egal, alteori virtutea este deficientă și materia supraabundentă, și când virtutea este abundentă, iar materia redusă, <procreația> este terminată la încheierea celei de-a șaptea luni; atunci virtutea abundentă realizează mișcarea puternică spre ieșirea <în lume>, copilul se naște, trăiește și este realizat mic la trup, dar foarte agil în activități. Însă, când virtutea și materia sunt adecvate și când materia este supraabundentă, atunci <procreația> nu este completă în luna a șaptea, ci se odihnește în decursul unei conversiuni a lunii, care este luna a opta și, după ce a fost împlinit acest parcurs, în luna a noua se mișcă spre ieșirea <în lume>, se naște în luna a noua și trăiește, Și aceasta este nașterea, așa cum se petrece ea în aproape toate cazurile. Însă, dacă virtutea este deficientă datorită nesupunerii materiei, mișcarea se realizează în luna a șaptea, când virtutea mișcătoare este dată și este încheiată cu greu și în mod precar abia în luna a opta, iar atunci <copilul> se naște și moare de cele mai multe ori; și acest lucru nu rezultă din perioadă, ci datorită coruperii principiilor naturale. Dar cele care au fost spuse, sunt în general adevărate, deoarece complexitățile femeilor și ale climatelor determină multă variație. De fapt, eu am văzut-o pe una care a născut în luna a unsprezecea un copil de o foarte mare greutate, iar Aristotel[51] afirmă că el a văzut-o pe una care a născut în luna a paisprezecea.

(6) Ad hoc quod obicitur de nato in capite Gorgonis, dicendum quod illae stellae funerae sunt et monstruosam indicant vitae terminationem; propter quod etiam ipse Perseus hoc caput averso vultu abscisum tenet. Sed hoc sicut primo diximus, necessitatem rebus non imponit, sed facile mutabilem inclinationem.

(7) Et idem modus solutionis est de nova veste induta, luna existentem in Leone; sicut enim radiatio periodi dispositionem ordinis esse et durationis imprimit rebus naturalibus, ita imprimit artificiatis.

(8) Propter quod figurae imaginum magicarum ad aspectum stellarum fieri praecipiuntur.

Art. V. In quo genere causae fatum incidat

Quod autem quaeritur, in quo genere causae incidat, iam solutum est per antecedentia, quoniam in veritate causa non est, sed est aliquid causae; est enim forma ordinis esse et vitae, imaginem habens virtutum caelestis circuli, sicut etiam dicimus aliquando, quod aliqua non vere sunt entia neque non entia, sed sunt aliqud entis, sicut ea quae sunt in anima, et secundum aliquos motus et tempus, ut dicit **Avicenna**.

(6) La ceea ce se expune cu privire la nașterea în capul Gorgonei, trebuie precizat că acele stele sunt funerare și indică un deznodământ monstruos al vieții. De aceea însuși Perseu își ține capul înclinat cu fața într-o parte în acest loc. Dar aceasta, după cum am spus mai înainte, nu impune necesitate lucrurilor, ci o înclinare ușoară și schimbătoare.

(7) Același mod de rezolvare este valabil și în privința îmbrăcării unei haine noi, când luna se află în Leu; căci, după cum radiația perioadei imprimă dispoziția ordinii ființei și a duratei în lucrurile naturale, tot astfel se imprimă și în cele artificiale.

(8) De aceea figurile imaginilor magice sunt proiectate a se realiza după aspectul stelelor.

Art. V. În ce tip de cauză se include destinul

Ceea ce se cercetează, anume, în ce tip de cauză se include <destinul>, a fost soluționat deja prin cele de mai înainte, întrucât în realitate nu este cauză, ci este ceva ce ține de cauză; căci este o formă a ordinii ființei și vieții, având imaginea virtuților cercului ceresc, așa cum spunem uneori că unele nu sunt în realitate nici ființe, nici neființe, ci sunt ceva ce ține de ființă, precum sunt cele care se află în suflet și potrivit cu unele mișcări și cu timpul, după cum afirmă Avicenna[52].

(1) Quidam tamen nituntur probare, quod sit causa, eo quod **Plato** ponit compares stellas his quae nascuntur, in quibus sunt formae, quae sunt causae rerum generatarum et regula esse et vitae earum. Inducit enim deum deorum loquentem ad deos corporales, qui sunt stellae, et dicentem: „*Horum*“, idest generatorum in inferioribus, „*sementem ego faciam vobisque tradam; vestrum erit par exsequi*“. Et praecipit eis quod simile sibi viderent in natura et pietatem colere et iustitiam diligere, quod „*hoc*“ ad se sumant post nexus terreni dissolutionem, intelligens „*hoc*“ de hominibus piis, quorum immortalis et intellectus et post mortem sidereas sedes accipiens, sicut a semente siderum in generationem descendit. Propter quod etiam dixit, quod descendens per circulos planetarum vires animae accipit, memoriam, inteligentiam et voluntatem et huiusmodi, sicut exponit **Macrobius** „*Super somnium Scipionis*“.

(2) Hoc etiam videtur tangere **Ovidius** loquens de lacteo circulo et dicens: „*Hac iter est superis ad magni tecta tonantis*“.

(3) Hoc etiam videtur per rationem, quia quorum est unus essentialis actus, illorum videtur esse una natura; intelligentiae autem caelestis et intelligentiae hominis in conceptione veri videtur esse unus essentialis actus, ergo una natura.

(1) Unii totuși se străduiesc să demonstreze că ar fi cauză, prin aceea că Platon așază stelele pe același plan cu cele ce se nasc, în care se află forme care sunt cauzele lucrurilor generate și regulă a ființei și vieții acestora. Căci el aduce un zeu al zeilor care le vorbește zeilor corporali, care sunt stelele, zicând: „*Cât despre acelea* <...>“ – adică cele generate în lucrurile inferioare – „*eu le voi realiza punându-le sămânța și vi le voi da, iar vouă vă rămâne să faceți la fel*“[53]. Și le-a recomandat să supravegheze deopotrivă cu el în natură atât cultivarea pietății, cât și îngrijirea dreptății, să îl înalțe pe acesta la ei după destrămarea învelișului pământesc, înțelegând prin „*pe acesta*“ pe omul pios al cărui intelect este nemuritor și ocupă după moarte așezările siderale, tot așa cum el a coborât din semănătura constelațiilor în generare. De aceea, <zeul> a spus că, descinzând prin cercurile planetelor, sufletele își primesc facultățile: memoria, inteligența, voința și celelalte de acest fel, așa cum arată Macrobius în *Comentariul la visul lui Scipio*[54].

(2) Acest lucru pare a-l atinge Ovidius[55], care vorbește despre Calea Lactee și spune: „*acesta e drumul celor aleși spre bolțile marelui tunător*“.

(3) Acest lucru este vădit și prin raționament, fiindcă pare a exista o unică natură a lucrurilor al căror act esențial este unul; iar în conceperea adevărului pare a exista un unic act esențial al inteligenței cerești și al inteligenței omului, deci o unică natură.

(4) Inde ulterius: Quarumcumque formarum est una natura, illarum una relatio est ad corpus unius naturae, si in aliquo corpore esse dicantur; sed intelligentiae caelestis relatio est ad stellam vel ad orbem comparem sibi; ergo et intellectualis naturae in homine erit relatio ad stellam comparem.

(5) Hoc etiam videtur per dictum **Commentatoris** super *XI Metaphysicae*, ubi dicit quod finis prosperitatis intellectus hominis est, si post mortem continuetur motori caelesti.

Solutio:

Dicendum, quod falsum et haereticum est dicere quod animae intellectuales descendant a compare stella; **Aegyptiorum** enim philosophorum haec fuit opinio, quod intellectuales animae in stellis a deo deorum factae, terreno affectu, quo aliquando afficiuntur, gravantur et illa gravitate deprimuntur ad corpora generabilia et corruptibilia et eodem depuratae per cultum pietatis et iustitiae recipiuntur ad stellas compares. Affectum autem terrenum ad intellectuales animas pervenire dixerunt eo modo quo afficitur anima circa dulcedinem nutrimenti corporis.

(4) Mai departe: relația unică, a oricăror forme a căror natură este una, este raportată la un corp de o natură unică, în eventualitatea în care s-ar afirma că se află în vreun corp. Însă relația inteligenței cerești este cu o stea sau cu o planetă corespondentă sieși; deci și în cazul omului de natură intelectuală relația va fi spre o stea corespondentă.

(5) Aceasta reiese și din afirmația Comentatorului asupra *Metafizicii*, XI[56], unde spune că limita desăvârșirii intelectului omului are loc dacă după moarte se alipește motorului ceresc.

Soluție:

Trebuie precizat că este fals și eretic a spune că sufletele intelectuale ar descinde de la o stea corespondentă <lor>, căci această opinie a aparținut filosofilor egipteni, anume că sufletele intelectuale întocmite în stele de către un zeu al zeilor sunt împovărate cu învelișul trupesc în care sunt înveșmântate la un moment dat și sunt apăsate de acea greutate spre corpurile generabile și coruptibile, apoi, purificate fiind de acel <trup> prin cultul pietății și al justiției, se întorc la stelele cărora le corespund. Însă, ei au spus că învelișul trupesc ajunge la sufletele intelectuale în același fel în care sufletul se îmbuibă față de plăcerea hrănirii trupului.

Posuerunt enim quod subtilissimo vapore paludum Maeotidarum inter duos solstitiales positarum, inter quos maximus discursus planetarum est, nutriuntur corpora planetarum, ita quod quando illum attrahunt ex gravitate deprimuntur et retrogradandur, et quando eundem digerunt, elevantur et cursu diriguuntur; hunc autem subtiliatum in sphaera ignis et aëris necta deorum vocabant. Et hoc modo affectum terrenorum ad animas in stellis positas pervenire dixerunt. Haeretici autem ab hac opinione occasionem erroris sumentes, dixerunt animas omnes in caelo cum angelis factas propter peccatum, quod ibi commiserunt, in corpora ista terrena esse detrusas, ut hic purificatae iterum ad caelestes sedes recipiantur, et hoc esse quod dicit **David** (*Ps*. CXLI, 8): „*Educ de carcere animam meam ut confiteatur nomini tuo*". His ergo refutatis dicimus cum **Aristotele** in II *De causis proprietatum elementorum et planetarum*, quod cum cadit aqua viri in matricem mulieris, decoquitur in ea decoctione forti et fit frustum carnis, et creatur in eo anima iussu Dei.

(1,4) Quod ergo dicit **Plato** sementem animarum esse in stellis, ratione similitudinis, quae est in proportione intellectus humani ad intellectum inteligentiae caelestis, dictum est; nec stellae ex

Căci ei au spus că corpurile planetelor se hrănesc cu foarte subtilul vapor al mlaștinilor scitice, așezate între cele două solstiții între care se află cea mai mare răspândire a planetelor. Și astfel, atunci când îl atrag sunt apăsate de greutate și se retrag, iar când îl asimilează se ușurează și își organizează cursul; acest lucru foarte subtil din sfera focului și a aerului ei îl numeau nectarul zeilor. Și în felul acesta au spus că învelișul trupesc ajunge la sufletele așezate în stele. Ereticii, luându-și de la această opinie prilejul greșelii, au spus că toate sufletele făcute în cer laolaltă cu îngerii au fost transpuse în aceste corpuri pământești datorită păcatului pe care l-au comis acolo, pentru ca, purificându-se aici între timp, să revină în locurile cerești. Aceasta ar spune David (în *Psalmul* CXLI, 8): *„Scoate din temniță sufletul meu ca să se mărturisească numelui Tău"*. Așadar, respingând acestea, noi spunem laolaltă cu Aristotel[57], în *Despre cauzele proprietăților elementelor și a planetelor*, că atunci când apa bărbatului cade în matricea femeii, se coace în aceasta printr-o coacere puternică și devine o bucată de carne, iar în ea se creează sufletul, prin porunca lui Dumnezeu.

(1,4) Deci, ceea ce Platon spune că este diseminarea sufletelor în stele este spus prin raționamentul analogiei care este în proporționarea intelectului uman la intelectul inteligenței cerești. Stelele nu se

equuntur nisi per ministerium, sicut et ipse deus deorum dicit, quod ipse horum sementem facit; sementis enim haec non est in potentia, quae sit ante actum, sed est ipsa actio naturae intellectualis.

(2) Dictum autem **Ovidii** metaphoricum est, quoniam non nisi per viam candidam candore innocentiae et institiae pervenitur „*ad magni tecta tonantis*“.

(3) Ad illud quod obicitur per rationem, dicendum, quod quorum ex aequo est unus essentialis actus, illorum est una natura. Intelligere autem et contemplari intellectualiter non ex aequo est intelligentiae caelestis et animae rationalis, sed per prius et posterius, quia intellectus intelligentiae est sine continuo et tempore et sine collatione et in ipsa prima rerum veritate, intellectus autem noster est cum continuo et tempore, habens se ad primas rerum veritates sicut oculus vespertilionis ad lucem solis. Sic autem per prius et posterius habere intelligere contingit ex superiori et inferiori natura, quae specifice differunt.

Ad dictum **Commentatoris** dicendum, quod continuatio non est secundum unam et communem naturam, sed secundum unum et commune obiectum speculationis ad beatitudinem, quae post mortem est, pertinentis, sicut dicit **Aristoteles** in *Libro de caelo et mundo*, quod extra

retrag decât dacă primesc această sarcină, după cum însuși zeul zeilor afirmă că el însuși face semănătura acestora; căci această însămânțare nu este în potența care poate fi anterioară actului, ci este însăși acțiunea naturii intelectuale.

(2) Iar afirmația lui Ovidius este metaforică, fiindcă nu se ajunge *„spre bolțile marelui tunător"* decât prin calea candidă, prin candoarea inocenței și a justiției.

(3) La ceea ce se argumentează prin raționamentul <următor>, trebuie precizat că este unică natura acelora al căror act esențial unic urmează egalitatea firii. Însă a înțelege și a contempla în mod intelectual nu este specific inteligenței cerești și sufletului rațional prin egalitatea firii, ci prin anterior și posterior, fiindcă intelectul inteligenței este lipsit de continuu și timp, fără corelare și însăși realitatea primă a lucrurilor. Însă intelectul nostru este caracterizat de continuu și timp, raportându-se la realitățile prime ale lucrurilor precum ochiul liliacului la lumina soarelui. A deține înțelegerea prin anterior și posterior se desprinde însă din natura superioară și inferioară care se deosebesc în mod specific.

La afirmația Comentatorului, trebuie spus că alipirea nu are loc conform naturii unice și comune, ci conform obiectului unic și comun al cercetării care vizează fericirea de după moarte, după cum spune Aristotel[58] în cartea *Despre cer și lume* că, în afara

caelum non est tempus nec locus, sed vita beata, intelligens extra caelum esse quod est supra cursum siderum in loco quietae contemplationis beatorum.

cerului, nu există timp nici loc, ci viață fericită, înțelegând prin a fi în afara cerului ceea ce se află deasupra cursului constelațiilor, în locul tihnitei contemplări a fericiților.

NOTE

[1] Deși Albert cel Mare nu respectă întotdeauna structura unei *quaestio* clasice, așa cum poate fi aceasta studiată, de pildă, în *Summa Theologica* a Sfântului Toma (adică un enunț al temei cercetate și al negării concluziei dorite, apoi o înșiruire a argumentelor care vin împotriva tezei pe care autorul va dori în final să o susțină, prezentarea argumentelor în favoarea autorului, concluzia, argumentarea ei și, în fine, respingerea obiecțiilor prezentate la început), totuși structura formală a celor cinci *quaestio* ale tratatului de față înșiră atât opinii *contra* cât și *pro* în raport cu părerea finală a lui Albert. Aceasta înseamnă că putem sesiza sensul gândirii lui Albert cel Mare numai parcurgând întreg șirul argumentativ. În același timp, putem surprinde demersul lui Albert descoperind sursele citărilor, conexiunile pe care le face între diferiți autori, felul în care Albert înțelegea să își reconstruiască tradițiile filosofice și să le transforme în propriile instrumente de lucru.

[2] Cf. Boetius, *Despre consolarea filosofiei*, I, 4, proza 6, n. 9, în PL, vol. 63, 815a.

[3] Cf. Aristotel, *Despre generare și corupere*, II, 336b, pp. 12–15.

[4] Albert a putut prelua datele cosmologiei sale în principiu de la Aristotel, *De coelo*, apoi de la Ptolemeu, *Almagesta*, *Quadripartitum, Centiloquium*, împreună cu comentariile lui

Haly (Abubacher) sau din *Corpus hermeticum*. Frecvența cu care Albert citează aceste texte în toată opera lui, pe lângă savoarea unei limbi latine presărate cu obscuritatea câte unui termen transcris din greacă sau arabă, probează alianța fermă între ontologie, teoria sufletului și cosmologie, căreia îi subscria Albert. Pasajul de față pare a fi fost inspirat, notează Paul Simon, editorul textului lui Albert, din *Liber Hermetis Mercuriis Triplicis Trismegisti De sex rerum principiis*, §. 94 (ed. Th. Silverstein, în *Archives d'Histoire Litteraire du Moyen Age*, 30 (1955) Paris, 1956, p. 256: „*Totius caeli ambitus in XII aequas partes dividitur, quae signa dicuntur, unumquodque signum in triginta gradus aequales, gradus in sexaginta minuta, minutum in sexaginta secunda, secundum in sexaginta tertia, tertia in sexaginta quarta, quartum in sexaginta puncta*". – „*Întreg cuprinsul cerului se împarte în 12 părți egale care se numesc semne, fiecare semn se împarte în 30 de grade egale, un grad în 60 de minute, un minut în 60 de secunde, o secundă în 60 de terțe, o terță în 60 de pătrimi, iar o pătrime în 60 de puncte*."

[5] Cf. Aristotel, *Fizica*, IV, 221a 4–11.

[6] Cf. Aristotel, *Fizica*, VIII, 250b 14–15.

[7] Cf. Sfântul Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, V, cap. 6, în PL, vol. 41, coll. 146.

[8] Argumentul folosit de Albert opune în realitate tradiția postplatoniciană și augustiniană tradiției aristotelice, în ceea ce privește teoria sufletului. Dacă pentru cea dintâi sufletul este o realitate imaterială care are o relativă autonomie față de corp, în spiritul întemeierii teoriei sufletului în argumentele nemuririi sale din *Phaidon* și din *Phaidros*, tradiția aristotelică respectă formula din *Despre suflet*, 412b 3–5, unde sufletul este „*actul prim al corpului natural dotat cu organe*". Conform acestei definiții, fiecare facultate a sufletului ar trebui să corespundă unui organ corporal. De vreme ce paradoxul principal al tratatului *Despre suflet* constă în faptul că intelectul este lipsit de acest

organ corporal, dar este o facultate a sufletului (cf. *Despre suflet*, 429b 10 sqq.), tradiția postaristotelică, bazându-se pe unele sugestii ale Filosofului însuși, a interpretat această situație drept o confirmare a unei analogii între inteligență și cerul inteligibil, fapt afirmat de Albert în acest pasaj și în cel următor, unde el evocă situația teoretică din *Despre suflet*. (Pentru prezentarea cadrului teoretic din *Despre suflet*, III, 5 și o discuție asupra diferitelor opinii despre acest text, cf. DUI, postfața, §. 3–4.)

[9] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, 429b 10 sqq. Natura argumentului lui Albert este mai complicată, deoarece el se bazează implicit pe o relație de analogie între suflet și cer, presupusă ca evidentă în cazul Filosofului. Dacă intelectul are o natură care nu se poate desprinde de succesiunea dintre anterior și posterior (este legat de continuu și de temporal), și este lipsit de un organ corporal, el poate fi supus influențelor siderale deoarece cerul, cu mișcările sale circulare perfecte, reprezintă principiul însuși al succesiunii dintre anterior și posterior, atât în tradiția platoniciană (cf. *Timaios*, 38c), cât și în cea aristotelică (cf. *Fizica*, IV, 223b–224a). Din acest motiv, Albert renunță ceva mai jos la subordonarea dintre inteligență și cer, conferindu-le un statut analogic (cf. *infra*, §. 7).

[10] O asemenea afirmație nu se găsește în *corpus aristotelicum*, deși ea ar putea fi necontradictorie cu unele afirmații din *Despre suflet*, unde intelectul își subordonează celelalte facultăți ale sufletului asemeni figurilor geometrice care se înscriu una în cealaltă (cf. *Despre suflet*, 414b 19). Ideea că sufletul este instrument al inteligenței apare în *Liber de causis*, propoziția 33, unde termenul *instrumentum* alternează în manuscrise cu termenul *stramentum* (*suport, așternut*). Amănuntul este important din mai multe puncte de vedere: *Liber de causis* a fost pus sub autoritatea lui Aristotel până ce Sfântul Toma, probabil în 1268 sau în 1269, descoperă faptul că el este o compilație arabă după *Elementele de teologie* ale lui Proclos; această

camuflare a tratatului în *corpus*-ul aristotelic conferă un traseu determinat și inconfundabil aristotelismului în secolului al XIII-lea. În al doilea rând, în sens filosofic, amănuntul de mai sus este important deoarece ideea că sufletul este instrument al inteligenței preface facultățile sufletului în ipostaze ierarhice, reamintind principiul convertirii ipostazelor ierarhice ale lumii în facultăți ale sufletului din *Liber de causis*, propozițiile 27–36, și îi rezervă lui Albert posibilitatea de a admite că destinul celest al sufletului nu are implicații asupra activității intelectului. În al treilea rând, în sens filologic, ocurența *instrumentum* din tratatul lui Albert este importantă deoarece ea ne certifică faptul că Albert a cunoscut ambele ocurențe din *Liber de causis*, adică și *stramentum*, așa cum citează el în *De causis et processu universitatis*, Liber 2, tr. 1, cap. 16, ed. Fauser, p. 79, r. 4), dar și *instrumentum* (citat în contextul de față, unde Albert îl evocă pe Aristotel fără a numi efectiv tratatul). Dacă alăturăm acest amănunt cu faptul că, în *Dcpu*, Albert se îndoiește de paternitatea aristotelică a textului, fără s-o nege ferm, de aici ar putea rezulta faptul că Albert a scris textul *Despre destin* înainte de *Dcpu*, deci înainte de anul 1264. Cf. și *Liber de causis*, ediție bilingvă, note și comentarii de A. Baumgarten, Editura Univers Enciclopedic, București, 2001.

[11] Cf. Aristotel, *Fizica*, VII, 2, 243a 3–245b 2.

[12] Pasajul ni se pare extrem de important pentru lămurirea sensului în care Albert cel Mare folosește termenul *philosophia*: dacă, în sens *filosofic*, inteligența este motorul lumii, așa cum reia părintele dominican cu câteva rânduri mai jos, înseamnă că susținerile de acest fel, din domeniul momentan comun al ontologiei și al cosmologiei, desemnează filosofia ca referindu-se la *corpus*-ul de texte greco-arabe care au pătruns în mediul latin la începutul secolului al XIII-lea și care conțineau teorii neoplatoniciene, aristotelice și corolariile lor arabe, și a căror coerență teoretică relativă le opunea cosmologiei și teologiei creștine. Cele

219 propoziții condamnate de episcopul Étienne Tempier al Parisului în anul 1277 demonstrează faptul că acest *corpus* de texte noi a avut o coerență teoretică structurată în jurul ideii că intermediarul între Dumnezeu și lume este „inteligența", concept care punea la un loc problemele tratatului *Despre suflet* al lui Aristotel și tema inteligenței neoplatoniciene (pentru textul bilingv al propozițiilor condamnate, cf. DAM, pp. 198–229). Faptul că Albert se referă la acest *corpus* de texte și la această tradiție greco-arabă (adică la Averroes, la Avicenna, Abubacher, Ptolemeu, Aristotel, *Liber de causis* etc.) atunci când invocă *filosofia*, și nu neapărat la un mod de a gândi argumentativ, reiese din folosirea aceluiași termen de *philosophia* în *Despre cincisprezece probleme* (cf. DUI, pp. 94 sqq.), unde folosirea argumentelor luate din acești autori desemnează pentru Albert caracterul *filosofic* al unei teze.

[13] Cf. Aristotel, *Despre părțile animalelor*, III, 3, 665 a 10–12.

[14] Cf. Aristotel, *Despre cer*, II, 292a 18–21.

[15] Cf. Macrobius, *Commentarium in somnium Scipionis*, I, cap. 3, n. 8–10, ed. Willis, p. 10, v. 10–25.

[16] Cf. Aristotel, *Despre somn și veghe*, II, 462b 26–28.

[17] Cf. Ptolemeu, *Centiloquium*, verbum 4, ed. Veneta, f. 107 rb, dar și Albert, DeXV, cap. 4.

[18] Cf. Boetius, *Despre consolarea filosofiei*, V, proza 1, n. 11–19, PL, vol. 63, coll. 831a–832a. De fapt, teoria întâmplării provine de la Aristotel, *Fizica*, II, 196a.

[19] Cf. Boetius, *Despre consolarea filosofiei*, IV, proza 6, n. 10, PL, vol. 63, coll. 815a.

[20] Cf. Grigorie cel Mare, *Homilia* 10, PL, vol. 76, coll. 1112a.

[21] Sfântul Augustin s-a pronunțat în mai multe rânduri împotriva determinismului astral, fiind printre cei dintâi care au încercat să gândească problemele cosmologiei și ontologiei independent de tema intermediarități celeste căreia îi subscrie Albert, o dată cu tradiția culturii greco-arabe moștenite de părintele

dominican. Cf., de exemplu, *De gen. ad litteram*, II, cap. 17, n. 35–37, în PL, vol. 34, coll. 278–279, sau *De doctrina christiana*, II, cap. 22, n. 33–35, în PL, vol. 34, coll. 51–53, pentru pasajul invocat aici.

[22] Cf. Sfântul Augustin, *De divinis quaestionibus*, q. 46, n. 2, în PL, vol. 40, coll. 30 unde spune: *„Rerum omnium creandarum creatarumque rationes in mente divina continentur ..., quarum participatione fit ut quidquid est, quoquo modo est"*. – *„Rațiunile tuturor lucrurilor care urmează să fie create și care au fost create sunt conținute în mintea divină ..., iar prin participarea la ele se întâmplă ca fiecare lucru să fie ceva și să fie într-un fel."* Această teorie a fost dezvoltată ca teorie a ideilor divine de tradiția scolastică (cf., de exemplu., Sfântul Toma din Aquino, *Summa Theologica*, Q. 15, art. 3).

[23] Cf. Sfântul Augustin, *De trinitate*, III, cap. 4, n. 9, PL, vol. 42, coll. 873. Argumentul „voinței divine" formulat de Sfântul Augustin este citat aici de Albert fără ca părintele dominican să adere la el: acest argument are ca asumpție principală negarea oricărui tip de cauzalitate a cerului asupra pământului, element decisiv în teoria destinului.

[24] Cf. Boetius, *Despre consolarea filosofiei*, IV, proza 2, n. 36, PL, vol. 63, coll. 795a.

[25] Cf. Romani, 9, 10.

[26] Cf. Boetius, *Despre consolarea filosofiei*, IV, proza 6, n. 9, PL, vol. 63, coll. 815a.

[27] Deși nu am avut acces la *Corpus hermeticum*, în *Dcpu*, I, tr. 4, cap. 6, r. 72–84, Albert citează *in extenso* acest text cu un pasaj care explică situarea destinului în teoria hermetică: *„Haec tria, hymarmenes, necessitas, ordo, maxime dei nutu sunt effecta, quae mundum gubernant sua lege et ratione divina. Ab his ergo omne velle et nolle divinitus aversum est totum (...) Prima igitur hymarmenes est, quae iacto velut semine futurorum omnium suscipit prolem"*. – *„Acestea trei, adică destinul,*

necesitatea, ordinea, reprezintă în cea mai mare măsură efecte ale voinței divine care guvernează lumea prin legea și prin rațiunea lor divină. De aici provine întreaga voință și împotrivire divină. (...) Așadar, prima dintre ele este destinul, care dă naștere unei urmări aruncat ca o sămânță a tuturor celor viitoare."

[28] Cf. Alain de Lille, *Anticlaudianus,* poem filosofic de la sfârșitul secolului al XII-lea, iar pasajul este citat de fapt din Ovidius, *Amores*, 3, 4, 73.

[29] De fapt, este vorba de un pasaj din comentariul lui Chalcidius la *Timaios*: *In Timaeum,* cap. CXLIV, ed. J.H. Waszink, p. 182, v. 11–p. 183, v. 6.

[30] Cf. Hans Walther, *Carmina medii aevi posterioris latina*, I, *Initia carminum ac versuum medii aevi posterioribus latinorum*, Gottingen, 1959, §. 2943, folosit de Albert și în *Dcpu*, I, tr. 4, cap. 6.

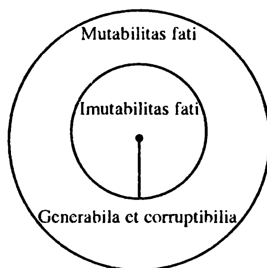
[31] Cf. Ptolemeu, *Quadripartitum,* tr. 1, cap. 2, cu comentariul lui Haly (Abubacher), ediția venețiană, f. 4ra.

[32] Statutul ontologic al acestei realități intermediare între necesitate și contingență conține centrul de greutate al tratatului *Despre destin*. Pentru sensul asumării acestei realități intermediare cf. comentariul final al volumului de față.

[33] Cf. Boetius, *Despre consolarea filosofiei*, V, proza 4, PL, vol. 63, 648c–649a și Aristotel, *Etica Nicomahica,* 1144b 33–35. Tema ființei create care atinge o perfecțiune conformă gradului de receptivitate al subiectului în care este creat (așa-numita receptivitate *quantum potest*) reprezintă una dintre temele predilecte ale scolasticii în explicarea raportului de participație a creaturii la Creatorul ei. Această temă aduce cu sine avantajul salvării atributului perfecțiunii Creatorului și dezavantajul obligației (pentru a salva doctrina creației *ex nihilo*) de a explica printr-o altă teorie faptul că subiectul cu receptivitate limitată are, la rândul lui, statut de creatură, și nu de materie pasivă eternă din care un eventual demiurg creează lumea. Originea ideii poate fi

regăsită într-un pasaj din Platon, *Timaios*, 38c, unde Platon se referă la participarea timpului la eternitate. Apoi, Aristotel, în *Despre suflet*, 415b, unde se referă la participația pe grade diferite a ființelor sublunare la lumea divină. Dar inserția acestei doctrine într-un context al teoriei ierarhiei lumii a putut fi lecturat de doctorii scolastici în *Liber de causis*, propoziția 179 (ca și 158 sau 177), unde teoria participării *quantum potest* devine o formulă de explicitare a raportului unu–multiplu în procesul emanației: *„Diversitatea receptării nu provine de la cauza primă, ci din pricina celui care receptează"*. Dovada cea mai clară a faptului că Albert cel Mare uzează de sensul din *Liber de causis* al doctrinei constă în prezența, cu câteva rânduri mai jos, a numelui lui Dionisie (invocând *Despre numele divine*, cap. 6–7), unde doctrina participației *quantum potest* este analogică celei din *Liber de causis* (eveniment motivabil istoric prin faptul că atât *corpus dionisiacum* cât și *Liber de causis* erau descendențe monoteiste – creștine și arabe – ale doctrinei emanației a lui Proclos).

[34] Desenul lui Boetius poate fi reluat în următoarea figură:



Explicații

1. Punctul central este motorul lumii;
2. Ordinea se păstrează doar în cercul interior, linia reprezentând lanțul din care cele superioare se raportează la cele inferioare, o raportare care nu își poate proiecta ordinea, după cum se vede, în cele generabile și coruptibile;
3. Cercul central este cauza destinului.

[35] Cf. Ptolemeu, *Quadripartitum*, tr. 1, cap. 3, dar și Albert, DeXV, cap. 3, în care Albert enumeră trei motive conform cărora destinul nu ar avea influență asupra lumii sublunare: „*Unul dintre acestea este acela că el nu provine în mod imediat, ci printr-un mediu prin a cărui variabilitate el poate fi împiedicat. Cel de-al doilea: fiindcă, în cele născute, el operează prin accident și nu prin sine; căci el operează prin calitățile prime pe care virtuțile stelelor nu le primesc prin sine; cel de-al treilea motiv este acela că operează în ceea ce operează în diversitatea și puterea materiei celor născute, iar această materie nu pooate primi virtuțile cerurilor în chip uniform și după cum sunt ele în ceruri*" (cf. DUI, pp. 110–111).

[36] Cf. Ptolemeu, *Centiloquium*, verbum 8, ed. Veneta, f. 107 rb.

[37] „Comentatorul" în cazul lui Ptolemeu era Haly (Abubacher), filosof arab cu ale cărui comentarii pătrunseseră în cultura latină *Centiloquium* al lui Ptolemeu. (Cf. *Commentarius Haly in Ptolemaei Centiloquium*, verbum 5.)

[38] Exemplul dat este valoros întrucât ne convinge de valoarea transcendentală a destinului: sufletul informează trupul astfel încât facultățile superioare le influențează pe cele inferioare (astfel, conceperea imaginii feminine trezește dragostea). În același fel calitățile active și pasive ale cercului celest au influență asupra corpului. Aceasta înseamnă că, tot așa cum sufletul este condiția absolută de posibilitate a viețuirii corpului (adică transcendentalul lui) tot așa cerul este transcendentalul lumii, cu alte cuvinte, condiția generică de posibilitate a realizării a tot ceea ce este pe pământ. De aceea, destinul există fără ca sufletul omului să i se supună: dimpotrivă, sufletul omului este analogic destinului, fiind cel care *destinează* un corp realizării sale în act. Iar dacă am admite că există o analogie între suflet și cer, așa cum spera și Albert, atunci această destinalitate ar putea fi lecturată prin pozițiile stelelor.

[39] Cf. Ptolemeu, *Centiloquium*, verbum 8, ed. Veneta, f. 107vb.

[40] Cf. Albert, *Depu*, II, tr. 1, cap. 13, unde Albert definește cuvântul *alatyr* (sic!) ca fiind efectiv cercul celest, nu numai efectul lui: *„caelestis autem circulus apud sapientes arabum alatyr vocatur. Esse igitur animae est intellectualitate formatum et ad alatyr determinatum. Hoc igitur modo anima nobilis a causa prima procedit, ut in esse nobilis animae constituatur"*. – *„Însă cercul celest este numit* alatyr *de înțelepții arabi. Așadar, ființa sufletului este formată în sens de intelect și determinată către* alatyr. *În acest fel provine sufletul nobil de la cauza primă, pentru a se constitui în ființa sufletului nobil."*

[41] Pentru stoici, teza determinismului circular celest reprezenta o teză comună care apare în numeroase fragmente. Cf., de exemplu, *Veterum fragmenta stoicorum*, ed. Arnim, II, fr. 625, celebru prin doctrina eternei reîntoarceri a identicului (tradusă în DAM, p. 250, nota 17).

[42] „Orizontul" sufletului ar putea desemna, în opinia lui Albert, raportul de analogie al sufletului cu cerul. Termenul se referă în mod originar la limita circulară a cerului, însă el are o carieră filosofică mai bogată care îi impune o anumită conotație a intermedierii între suflet și cer. Astfel, în *Liber de causis* sufletul este cauză a timpului (propoziția 26), deoarece numai el numără anteriorul și posteriorul, iar sufletul *„este în orizontul eternității"* (propoziția 22). Faptul că traducătorul latin (Gerardus din Cremona) al tratatului arab a preferat acest cuvânt dovedește faptul că el se leagă de o tradiție mai veche în care intermediarul între inteligibil și sensibil era numit, de pildă în patristică, *methorios*, iar la Plotin el există *„în limita inteligibilului"* (*Enneade*, 4, 2). De altfel, atât Albert cât și Sfântul Toma, comentează ideea sufletului ca *„horizon"* în termenii distincției dintre sufletul care măsoară timpul și timpul care este măsurat. Sfântul Toma recunoaște chiar o identitate între suflet și cer, ca orizont care divide eternul de coruptibil: *In Librum de causis expositio,* ed. Pera, p. 16, §. 61. *„Loquitur enim hic de anima quam attribuunt*

philosophi corpori caelesti et propter hoc dicitur quod est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus. Horizon enim est circulus terminans visum et est infimus terminus superioris hemispherii, principium autem inferioris. Et similiter anima est ultimus terminus aeternitatis et principium temporis". – „Aici este vorba despre sufletul pe care filosofii îl atribuie corpului celest, și din acest motiv se spune că se află în orizontul eternității mai prejos și mai presus de timp. Căci orizontul este cercul care încheie vederea și este limita inferioară a emisferei superioare și principiul celei inferioare. Și în același fel sufletul este limita eternității și principiul timpului." În schimb, Albert este de părere că existența sufletului în orizontul etenității îi conferă acestuia un statut cosmologic: cf. Albert, *Dcpu*, ed. Fauser, p. 71 r. 56–60): „*Horizon enim superficies est secans et dividens ea quae sunt mundi inferioris, ab his quae sunt mundi superioris". – „Orizontul reprezintă suprafața secantă care divide cele ce sunt în lumea inferioară față de cele care sunt în lumea superioară.*" În acest context terminologic, afirmația din *Despre destin* conform căreia două suflete gemene au orizonturi diferite trebuie înțeleasă în sensul în care fiecare individual unic numeric poartă ca individual universalul sufletului, pe care îl actualizează ca atare.

[43] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 985b 23–986a 5.

[44] Cf. Aristotel, *Despre somn și veghe*, II, 463b 26–28, unde Aristotel invocă exemplul unor oameni nepricepuți (εὐτελεῖς ἄνθρωποι) ale căror previziuni sunt informate de evenimente.

[45] Cf. Aristotel, *Etica Nicomahica*, 1137b 30–32.

[46] Cf. Ioan Damaschin, *Despre credința ortodoxă*, II, cap. 7, în PG, vol. 94, 893a.

[47] Cf. Ptolemeu, *Centiloquium*, verbum 73, ed. Veneta, f. 114 ra.

[48] Cf. Ptolemeu, *Quadripartitum*, tr. 1, cap. 1. Pentru taxonomia științei cerului, trebuie amintit faptul că, în mod tradițional, după Aristotel, *Metafizica*, 997b etc., astronomia este o

știință care se ocupă cu corpurile ideale și este una dintre ramurile matematicii, alături de aritmetică, geometrie și muzică. Pentru ramurile intrinseci ale astronomiei vezi și Boetius din Dacia, *Despre eternitatea lumii*, §. 8, în DAM, pp. 148–151.

[49] Cf. Ptolemeu, *Centiloquium*, verbum 1, ed. Veneta, f. 107ra.

[50] Cf. Aristotel, *Despre generarea animalelor*, IV, 2, 767a 5–7.

[51] Cf. Aristotel, *Historia animalium*, 584b 18–20, cu precizarea faptului că Aristotel se referă, de fapt, la 11 luni și nu la 14, așa cum suține Albert („*și s-ar părea că a născut într-un interval de unsprezece luni*").

[52] Cf. Avicenna, *Metafizica*, tr. 4, cap. 6, ed. Veneta, f. 72v–73ra.

[53] Cf. Platon, *Timaios*, 41c–42b.

[54] Cf. Macrobius, *Commentarium in somnium Scipionis*, I, cap. 12, ed. Willis, p. 47, v. 30 sqq.

[55] Cf. Ovidius, *Metamorfoze*, I, 170.

[56] Cf. Averroes, *In Metaphysicam comm.*, comm. 38, ed. Veneta, 1560.

[57] Cf. Pseudo-Aristotel, *De causis et proprietatibus elementorum*, în *Aristotelis Opera cum Averrois commentaria*, ed. Veneta, 1560, t. 6, p. 281a (termenul *aqua* apare, notează ediția citată, înlocuit în unele lecțiuni cu *sperma*).

[58] Cf. Aristotel, *Despre cer*, I, 9, 279a 11–12.

Principiul cerului și tratatul *Despre destin* al lui Albert cel Mare

„philosophice loquendo,
intelligentia est motor orbis"
Albert cel Mare, *Despre destin*, I, 7.

Folosirea termenului „*philosophia*" în opera lui Albert cel Mare uimește mai întâi printr-o semnificație puțin obișnuită a termenului și, în al doilea rând, prin viziunea pe care călugărul dominican o are asupra împărțirii școlilor filosofice tradiționale. Plecând de la explicitarea acestor două situații, este posibilă înțelegerea manierei în care Albert gândește tema destinului și ființarea în lume a omului.

În privința primei observații, în tratatul *Despre cincisprezece probleme*[1], scris în jurul anului 1270, Albert dezbate câteva chestiuni legate de natura subiectului gânditor, de determinismul astral, de liberul arbitru și de demonstrabilitatea creației. În fiecare dintre aceste dezbateri, criteriul după care el judecă validitatea unei demonstrații este măsura în care ea „*a fost determinată în filosofie*" (cap. 4). Afirmații cum sunt „*sufletul uman este, potrivit filosofilor, o*

imagine a lumii" (cap. 4) sau „*potrivit filosofilor, nimic din ceea este formă cu adevărat nu se corupe*" (cap. 7) ar putea conduce la ideea că Albert nu are în vedere prin termenul de „*philosophia*" numai o disciplină abstractă și distinctă de propria ei istorie, situată în planul unei proceduri formale, deosebite de o metodă (eventual) teologică[2], ci el pare că se referă mai degrabă la un sistem al lumii pus în seama unei tradiții precise, invocate ca argument de autoritate. Acesta este cazul pasajului din *Despre destin* invocat în motoul nostru („*filosofic vorbind, inteligența este motorul lumii*") care ar putea însemna, într-o parafrază posibilă, faptul că, invocând tradiția peripatetică greco-arabă, care pătrunsese în mediul filosofic latin la începutul secolului al XIII-lea, se poate spune că inteligența, ca ipostază ierarhică de inspirație peripatetică și neoplatoniciană, rostită fie echivoc fie univoc despre intelectul universal și cel uman, poate fi înțeleasă ca sursă a ordinii, a vieții și a sensului evenimentelor lumii sublunare. Compunând această parafrază, vom fi datori să explicităm secvențele ei.

În al doilea rând, Albert are o viziune asupra istoriei filosofiei care, deși este ușor explicabilă, poate totuși uimi: el organizează întreaga tradiție filosofică în trei școli principale: epicurei, stoici și peripateticieni[3], unde epicureii îi reprezintă în general pe atomiști, cunoscuți indirect de Albert, stoicii îi reprezintă,

alături de stoicismul tradițional, pe Platon, pe Hermes Trismegistul și pe Pythagora[4], iar peripateticii sunt Aristotel, Alexandru, Teofrast, Avicenna, Algazel și Averroes. Subscriind el însuși cel mai adesea tezelor peripatetice, taxonomia lui Albert, deși amestecă tradițiile și propune adesea atribuiri doctrinare aberante, ascultă totuși de un criteriu ferm: în monografia sa recentă dedicată părintelui dominican Alain de Libera[5] susține faptul că acest criteriu este modul în care fiecare dintre tradiții concepe realizarea ființărilor particulare: fie prin intermediul circulației corpusculilor, fie prin acordarea unor forme materiei preexistente (ipoteză legată de numele lui Avicenna, de la care scolastica a moștenit conceperea divinității ca dătătoare de forme – *Dator formarum*), fie prin realizarea unei forme în materie (*eductio formarum* – concept atribuit de Albert tradiției peripatetice)[6].

Datorită acestor două remarci, se poate înțelege de ce referința filosofiei este cel mai adesea tradiția peripatetică, așa cum înțelegea Albert să o reconstruiască. Ori, în această tradiție care începea cu opera aristotelică, la care se adăugau cele câteva apocrife pe care Albert le atribuia Filosofului (mai cu seamă celebrul *Liber de causis*), apoi câteva opuscule ale lui Alexandru din Afrodisia, comentariile lui Averroes la textele lui Aristotel, secondate de tratatul *Despre suflet* și *Metafizica* lui Avicenna și de tratatul *Despre intelect și obiectul său* al lui

Alfarabi[7], ar putea fi recunoscut un principiu ale cărui consecințe ghidează, în opinia noastră, sensul tratatului *Despre destin*. Acest principiu postulează existența unui intermediar între absolutul divin și lumea sublunară, astfel încât acest intermediar este însuflețit, corporal și totodată inteligibil. Folosind într-un sens foarte larg termenul „cer", vom numi acest principiu în cele de mai jos „principiul cerului". Deși el funcționează, evident, foarte variat de la un autor la altul în cadrul tradiției peripatetice, faptul că Albert îl înțelege ca pe o unitate impune cercetării noastre examinarea surselor acestui principiu și a urmelor sale prezente în *Despre destin*.

S-ar putea spune, urmărind de fapt întreaga traiectorie a „principiului cerului" în filosofia secolului al XIII-lea, că el presupune trei trăsături principale care au provocat tot atâtea conflicte doctrinare. Mai întâi, „cerul" la care facem referință, adică un concept obținut din sinteza relativă a cerului platonico-aristotelic cu tema ierarhiilor sufletului și ale inteligenței la Plotin și la Proclos, este intermediar între Dumnezeu și lumea creată, iar această intermediaritate a condus la interogații asupra capacității divine de a cunoaște singularele nemediat de universalitatea inteligenței celeste[8], sau asupra puterii divine de a acționa asupra celor coruptibile altminteri decât prin guvernarea mișcării circulare perfecte a astrelor cerești. În al doilea rând, această mișcare circulară

perfectă asigură generarea și coruperea lumii sublunare. Ideea a fost moștenită din *Timaios*-ul platonician și din tratatul aristotelic *Despre cer*, împreună cu o serie de fragmente celebre din *Metafizica* (de pildă, ordinea lumii și a cerului expusă în cartea a IX-a, cap. 8, ca o ilustrare a principiului anteriorității actului față de potență[9]). Această idee a condus, pentru latini, la disputele doctrinare privind demonstrabilitatea creației în timp și eternitatea lumii[10]. În al treilea rând, „cerul" la care facem referință este analogic sufletului uman. Această trăsătură a principiului cerului este, poate, cea mai puternică dintre cele trei determinații, deoarece, așa cum vom încerca să argumentăm, ea provine din două tradiții diferite pe care le-a dezvoltat „peripatetismul" secolului al XIII-lea și în special cel al lui Albert (dar și cel al averroismului latin al lui Siger din Brabant, și deopotrivă tomismul, deși acesta a formulat în cele din urmă serioase rezerve față de această analogie). Analogia dintre suflet și cer provine, pe de o parte, din soluția lui Averroes la dificultățile tratatului *Despre suflet* al lui Aristotel și, pe de altă parte, din ierarhia inteligenței și a sufletului din *Liber de causis*, tratat atribuit până în anul 1268 lui Aristotel, fiind de fapt o parafrază arabă din secolul al IX-lea la *Elementele de teologie* ale lui Proclos[11]. Și această a treia caracteristică a principiului a născut una dintre cele mai importante discuții ale secolului al XIII-lea, privind

ideea formulată de Averroes, că intelectul este unic pentru toți oamenii[12].

Evident, acest „principiu al cerului“ nu putea fi decât străin și contrar teologiei creștine scolastice, care a reacționat foarte divers la el: de la acceptarea entuziastă a lui la Albert cel Mare, care și-a construit teologia urmând cu prudență implicațiile acestui principiu[13], până la refuzul lui parțial la Sfântul Bonaventura și la cenzura celebră a celor 219 propoziții pariziene a episcopului Étienne Tempier de la 1 decembrie 1277, în care se găsesc ilustrate implicațiile acestui principiu[14].

Analogia dintre suflet și cer poate fi considerată punctul de pornire în înțelegerea temei destinului la Albert. Pentru a o ilustra, trebuie să evocăm mai întâi dificultățile noeticii aristotelice. Se știe faptul că Aristotel concepe sufletul ca *„actul prim al corpului natural dotat cu organe“*[15], iar paradoxul principal al teoriei intelectului aristotelic constă în faptul că, deși aparține sufletului definit astfel, el este totuși lipsit de un organ corporal. Aristotel pare să trateze, însă, mai degrabă ca pe un avantaj al intelectului această „puritate“ a lui, arătând faptul că fără ea el nu ar putea cunoaște niciodată nimic[16]. De aceea el concepe actul înțelegerii prin analogie cu principiul realizării oricărei ființări prin actualizarea unei posibilități, astfel încât principiile naturii sunt analogice principiilor intelectului[17]. Consecința este distincția

între un intelect posibil (deosebit de cel pasiv și muritor, corespondent imaginației[18]) și unul activ, astfel încât ambele sunt nemuritoare, dar nu pot cunoaște nimic în afara imaginației și a predicației (analogică raportului dintre materie și formă)[19]. Problemele care au intervenit în tradiția peripatetică au fost, în acest moment, de ordinul gradului de realitate al intelectului. În afară de faptul că Aristotel îl declară analogic elementelor cerești, divin și provenind în viețuitor „*din afară*"[20], tăcerea se așterne asupra acestei doctrine, oferind o libertate speculativă considerabilă comentatorilor. Dintre aceștia, Averroes formulează o explicație simplă asupra dificultăților tratatului *Despre suflet*: intelectul posibil (numit de el, după Alexandru din Afrodisia, *material*, adică având funcția materiei) este „*un al patrulea gen al ființei*"[21], alături de formă, materie și compusul lor[22], adică este principiul lor inteligibil de organizare, la care omul are acces prin conjuncție (*coniunctio* sau *copulatio*). El este impersonal, însă folosirea lui înseamnă simultan individuarea lui[23]. Omul este, în acest sens, o individuare graduală a intelectului, în măsura în care el s-a înstăpânit asupra acestui intelect.

Uzând de această interpretare, Averroes este de părere că există o analogie între suflet și cer, dovedită de faptul că omul care nu vede cerul are percepția trecerii timpului, deoarece atât sufletul lui, cât și cerul, sunt măsura raportului dintre anterior și

posterior[24]. Această analogie între suflet și cer îi conferă lui Averroes chiar puterea unui principiu de interpretare a unui dificil pasaj aristotelic. Iată cuvintele lui Averroes:

Et nisi esset hoc genus entium quod scivimus in scientia animae, non possemus intelligere multitudinem in rebus abstractis; quemadmodum, nisi sciremus hic naturam intellectus, non possemus intelligere quod virtutes moventes abstractae debent esse intellectus. Et hoc latuit multos modernos, adeo quod negaverunt illud, quod dicit Aristoteles in tractatu sui libri, quod necesse est ut formae abstractae moventes corpora coelestia sint secundum numerum corporum coelestium. Et ideo scire de anima necessarium est in sciendo primam philosophiam (Averroes, *Commentarium magnum* ..., comm. 5).

Iar dacă nu ar exista acest gen de ființe pe care noi le cunoaștem prin știința despre suflet, nu am putea înțelege multiplul în cazul lucrurilor abstracte; oarecum, de nu am cunoaște această natură a intelectului, nu am putea înțelege că virtuțile abstracte care pun în mișcare trebuie să țină de intelect. Acest lucru a scăpat multor moderni, care apoi au negat ceea ce spune Aristotel în tratatul său <*Metafizica*, XI>, că este necesar ca formele abstracte care pun în mișcare corpurile cerești să fie corespunzătoare numărului corpurilor cerești. Acest lucru arată că știința sufletului este necesară filosofiei prime.

Sensul acestui text se bazează exlusiv pe principiul analogiei dintre suflet și cer și poate oferi o explicație celebrei sciziuni a științei despre suflet.

Cu enunțul acestei rupturi începea tratatul *Despre suflet* al lui Aristotel, în care filosoful spusese că studiul facultăților sufletului angajate în materie revine fizicii, iar cel al formelor neagajate corporal (*i.e.* intelectul) revine metafizicii[25]. Soluția lui Averroes: ruptura din știința despre suflet este analogică „rupturii" dintre sublunar și celest, astfel încât studiul intelectului revine metafizicii, atunci când ea se ocupă de numărul inteligențelor separate de materie. Să reținem faptul că, alături de stabilirea analogiei averroiste, filosoful arab a predicat și suprema fericire a omului în această viață ca fiind legată de unitatea lui cu intelectul unic manifest și în mișcările cerului, astfel încât această unitate nu se poate obține decât prin practicarea filosofiei[26].

Alături de această sursă, Albert cel Mare dispunea de încă una pentru a putea gândi analogia dintre suflet și cer, și anume *Liber de causis*. El atribuia acest tratat cel puțin parțial lui Aristotel[27], în perioada redactării tratatului *Despre destin*[28]. Din acest tratat, Albert putea reține cel puțin două formule. Prima dintre ele susține că treptele ierarhice sunt convertibile în funcții ale sufletului[29], de unde este limpede faptul că descendența sufletului uman are loc din ierarhiile cerești, iar cea de-a doua formulă este aceea prin care „*sufletul este instrumentul inteligenței*"[30], dată fiind poziția superioară în ierarhie a inteligenței față de suflet. Prin însuflețire, sufletul, înțeles ca principiu, are ca misiune mișcarea stelelor[31], iar de

aici rezultă argumentul cel mai important al lui Albert de salvare a determinismului astral simultan cu liberul arbitru al omului: dacă inteligența e mai presus de suflet, tot așa determinismul astral vizează lumea corporală sublunară, dar mai puțin intelectul uman, care este, așa cum spusese Aristotel, lipsit de organ corporal[32]. Același argument, important pentru neoplatonismul dominicanilor, a reapărut și în *Summa contra Gentiles* a Sfântului Toma din Aquino[33].

Albert cel Mare preia această schemă și, în comentariul său la *Liber de causis*, monumentalul tratat *De causis et processu universitatis*, dedică un capitol statutului ontologic al inteligenței: „*De quaestione utrum caelum movetur ab anima vel a natura vel ab intelligentiae*“[34]. Diferite variante ale identificării mobilului celest revin în acest valoros text tradițiilor istoriei filosofiei pe care Albert le cunoștea: vechii peripateticieni (Anaxagoras) credeau că mișcarea este naturală, asemeni epicureilor, apoi Alexandru din Afrodisia, Algazel și Avicenna au crezut că mișcarea ține de facultățile sufletului (dorință și imaginație), pe când tradiția arabă averroistă susține că mișcarea cerului are loc grație mișcărilor inteligenței. Este inutil să sesizăm incorectitudinea istorică (teza mișcării circulare perfecte care este manifestarea mișcărilor inteligenței provine din *Timaios*, 34a); dimpotrivă, atribuirea acestei teze tradiției averroiste conferă legitimitate punerii pe același plan a celor două surse a

analogiei dintre suflet și cer invocate mai sus, adică Averroes și *Liber de causis*. Concluzia lui Albert la întrebarea invocată poate lămuri de ce tratatul *Despre destin* își dispută subiectul în termenii analizei efectelor cerești:

Has opiniones et opinionum rationes non determinamus quid quilibet eligat, lectoris judicio relinquentes. Hoc solum habetur pro constanti quod inter intelligentiam et caelum aliquid est sive ut anima sive ut natura, quo caelum particeps efficitur bonitatis in se ab intelligentia defluentis (cf. *Dcpu*, ed. Fauser, p. 55, r. 56-61).

Nu decidem noi ce anume să se aleagă între aceste opinii și argumente ale opiniilor, ci lăsăm în seama cititorului acest fapt. Pastrăm însă ca pe ceva neschimbat faptul că între inteligență și cer există ceva de genul sufletului sau al naturii, prin participarea la care cerul se umple de bunătatea al cărei flux provine din partea inteligenței.

Am folosit în traducerea de mai sus termenul „*flux*“ (urmând familia lexicală a cuvântului „*defluentis*“) deoarece termenul ar putea să ne furnizeze un ultim concept în înțelegerea temei destinului la Albert cel Mare, după „principiul cerului“ și analogia dintre suflet și cer. Din acest punct de vedere, opera lui Albert a fost un teren de întâlnire între emanatismul neoplatonician din *Liber de causis* și teologia creștină. În această ordine, Albert a furnizat un concept propriu al participației unei trepte

ierarhice inferioare la una superioară, care ar putea deveni pentru noi al treilea instrument în înțelegerea temei destinului, după „principiul cerului" și analogia dintre suflet și cer. Acest concept poartă numele de univocitate analogică și este descris de Albert în *Super Dyonisium De nominibus divinis*[35] și în *De causis et processu universitatis*, I, tr. 4. În cea din urmă lucrare, dedicată efectiv acestei teme, Albert distinge între două forme posibile ale emanației, numite de el prin verbele *fluere* și *influere*[36]. El definește sensul lui *fluere* prin transmiterea unui conținut între două forme comune, în vreme ce *influere* înseamnă realizarea efectivă a unei forme actualizate într-o posibilitate, și preferă ultima dintre ele pentru a desemna conceptul univocității analogice:

Non enim fluit nisi id quod unius formae est in fluente et in eo quo fit fluxus. Sicut rivus eiusdem formae est cum fonte (...) Similiter non idem est fluere quod univoce causare.(...) Ex his patet quod fluxus est simpliciter emanatio formae a primo fonte, qui omnium formarum est fons et origo. Propter quod Plato talem originem vocavit datorem formarum.

Influere autem est fluxum talem alicui receptibili immitere (*ibidem*, p. 44, r. 5–6). *Si quaeritur vero, cum dicitur influere, in quo sit continentia importata per praepositionem, dicendum quod in possibilitate rei cui fit influxus* (r. 37–39). *Ex hoc patet, quod omne cui influitur, secundum ipsum influxum simplicius est et nobilius et verius est in influente quam in seipso* (p. 45, r. 1–3).

Nu există flux decât între cel care are aceeași formă cu cel căruia îi conferă fluxul, tot așa cum râul are aceeași formă cu izvorul (...). Nu este același lucru „*fluere*“ a cauza în mod univoc. (...) De aici rezultă că fluxul este în sine emanația unei forme de la sursa primă, care este izvorul și originea tuturor formelor. Din acest motiv, Platon a numit o asemenea origine *Dătătorul formelor*. (*Dcpu*, ed. Fauser, p. 42, r. 37 – p. 43, r. 4.)

„*Influere*“ înseamnă acordarea fluxului unui receptor (...). Dar dacă se cercetează care este semnificația adusă de prepoziție, atunci când se spune „*influere*“, trebuie spus că ea constă în posibilitatea lucrului în favoarea căruia se face fluxul. (...) De aici rezultă că orice lucru care primește un flux se regăsește în mod mai simplu și mai nobil potrivit *influxului* în cel de la care îl primește decât în sine însuși.

Distincția dintre cele două concepte se referă la faptul că **a**) prin *fluere* Albert înțelege raportarea unei realități inferioare la una superioară printr-o formă comună (iar această schemă își are originea în conceptul creației, înțeles ca acordare a formelor unei materii predate, de origine avicenniană); **b**) iar prin *influere* – acordarea existenței unei realități capabile să o primească, potrivit capacității aceleia de primire. Preferând cea de-a doua schemă explicativă, Albert instituie sensul univocității analogice. Așa cum susține Alain de Libera[37], această univocitate se referă la faptul că una și aceeași realitate (de unde, univocitatea) se distribuie mai multor termeni în mod plural, conform capacității lor de receptare (de unde

analogia receptorilor)[38]. Dar ideea participării celor inferioare la realitățile superioare după regula *quantum potest* nu este nouă la Albert cel Mare, ci ea provine din *Timaios*-ul platonician[39] și din *Despre suflet* al lui Aristotel[40], unde era specificată ideea participării lucrurilor temporale la eternitate și divinitate după măsura capacității lor de participare. Albert a putut însă prelua această idee direct din *Liber de causis*, propoziția 179[41], unde ideea participației *quantum potest* era folosită chiar ca explicație a trecerii de la unitate la multiplicitatea realităților derivate din ea.

În plus, un amănunt important: corelativul logic al participației *quantum potest* este faptul că orice realitate superioară din care provine o *influentia* conține în ea în sens superior realitatea inferioară căreia îi oferă influența. Ideea provenea din *Elementele de teologie* ale lui Proclos, propoziția 18, și se regăseau într-o oarecare formă în *Liber de causis*, propoziția 103. Este puțin probabil ca Albert să fi cunoscut textul lui Proclos (se știe că faptul că Guillaume din Moerbeke a tradus textul abia în mai–iunie 1268 și l-a oferit Sfântului Toma, înainte ca acesta din urmă să își compună propriul comentariu la *De causis*). Iată cele două propoziții[42]:

Elem. de teologie, propoziția 18: „*Omne derivans esse aliis ipsum prime est hoc quod tradit recipientibus derivationibus*". – „Orice realitate din care se derivă ființa altora este în sens prim ceea ce oferă ca derivații receptorilor săi."	*Liber de causis*, propoziția 103: „*Primorum omnium quaedam sunt in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio*". – „Între toate cele prime, unele se află în celelalte în modul în care este posibil ca unul să se afle în celălalt."

Pasajele ne sugerează faptul că, o dată adoptate aceste teze de către Albert (fapt dovedit de argumentul 4 din articolul 1 al tratatului *Despre destin*) gânditorul dominican folosea o arhitectură conceptuală în care problema destinului depindea de trei mari presupoziții care îi ghidează concluziile tratatului de față: **a**) există o guvernare celestă a celor sublunare, intermediară între lume și Dumnezeu, care determină astral destinul realităților corporale (acesta este aspectul sub care regăsim aici „principiul cerului" și tema cauzalității univoce, în măsura în care ierarhia existenței face ca fiecare treaptă să fie conținută în cea superioară într-un mod mai nobil decât în sine însăși); **b**) există o analogie între suflet și cer care conferă un act comun inteligenței celeste și celei umane, superioare mișcării astrelor, astfel încât această din urmă mișcare poate deveni cel mult un semn al mișcărilor inteligenței, dar nu un determinant al ei; **c**) participația la ordinea destinală a astrelor poate avea loc, dar nu numai că astrele nu impun o

necesitate lucrurilor, ci dimpotrivă, capacitatea imperfectă de participare a lucrurilor la ele face ca lumea sublunară să nu se ridice întotdeauna la demnitatea de „a avea un destin".

La aceste trei presupoziții provenite din tradiția greco-arabă moștenită de Albert se adaugă o a patra, moștenită de la Boetius: **d**) distincția între providență și rațiune, în sensul în care „*providența este însăși acea rațiune divină care, ca principiu suprem și universal, orânduiește totul, pe când destinul este ordinea care tronează în fenomene, în mișcarea lor, și cu ajutorul căreia providența le înlănțuie, dându-le fiecăreia un loc anumit*"[43]. Se poate observa, cel puțin din tezele prezentate în aceste rânduri, că definiția lui Boetius nu aduce nimic nou în datele problemei, în afară de faptul că destinul, ca implicație a „principiului cerului" asupra lumii sublunare, este expresia mobilă a providenței absolute a lui Dumnezeu. Este, în fine, posibil ca acest din urmă argument să îi slujească lui Albert cel Mare drept punct de echilibru al explicației destinului prin teorii de sursă peripatetică și neoplatoniciană într-un mediu creștin. Să cercetăm însă primele trei teorii, așa cum apar în *Despre destin* și așa cum ar putea ele să explice, în opinia noastră, sensul tratatului prezent.

*

Mai întâi, guvernarea lumii sublunare prin mișcările cerului conferă cadrul discuției. Albert admite această cauzalitate, la fel ca și Sfântul Toma din Aquino[44]. Albert nu discută niciodată dacă există o sau nu o asemenea cauzalitate. El admite de la început faptul că *„cele superioare le informează, le conțin și le mișcă pe cele inferioare“* (art. I, 4). Albert cel Mare se întreabă mai degrabă dacă raportul cer/pământ este asimilabil celui dintre cauză și efect sau este, mai curând, asemănător raportului dintre semnificant și semnificat: alegând ultima variantă (art. 4, *soluție*), cerul devine un spațiu în care silogistica are loc numai în raporturile intrinseci ale cerului, dar în care raportul cu lumea sublunară este exclusiv hermeneutic. În acest raport simbolic al cerului cu pământul, Albert aduce însă o restricție a cunoașterii principiului: arta interpretării semnelor cerești nu dezvăluie destinul în sensul unui sistem infailibil de predicții, ci cunoașterea lui tematizează mai degrabă proximitatea originii care dă sens devenirii. Această origine nu se dezvăluie pe sine altminteri decât prin propriile evenimente, fie ele celeste sau sublunare. Ori, evenimentele celeste sunt imagini vizibile ale măsurii evenimentelor sublunare, ceea ce înseamnă că măsura originară a destinului este incomprehensibilă, datorită faptului că ea este condiția prealabilă a oricărei comprehensiuni: *„ora începutului tuturor orelor este ora căderii seminței în matrice. Dar acest*

lucru nu ne este dat spre cunoaștere". Ideea că primul moment al unei mișcări este inaccesibil în sens absolut întotdeauna, chiar dacă poate fi cunoscut în mod derivat prin unul dintre mobilurile sale posterioare, a fost un principiu deja enunțat de Aristotel în raport cu perceperea evenimentelor și cu esența devenirii atât în *Fizica* cât și în *Metafizica*[45]. Acest principiu al ascunderii temeiului în propriul întemeiat devine la Albert o clarificare a modului în care putem cunoaște destinul: dacă el este originea ordinii evenimentelor vieții, îl putem vedea numai prin evenimentul însuși. Este ca și cum, într-o altă formulare posibilă, am spune că înțelegerea destinului survine atunci când el s-a și întâmplat. Altfel spus, cerul nu influențează pământul, deși devenirea este actul lor comun.

În al doilea rând, analogia dintre suflet și cer. Există trei teme importante ale tratatului care se sprijină pe această analogie: tema libertății inteligenței (ale cărei raționamente și decizii nu sunt impuse de astre, ci invers, ele sunt ilustrate de pozițiile astrelor, apoi „exemplul gemenilor", în care tema persoanei este gândită prin analogia dintre suflet și cer și, în fine, tema fericirii intelectuale. Mai întâi, libertatea inteligenței provine din faptul că inteligența universală (*anima nobilis*, cum este numită în *De causis et processu universitatis* de Albert[46] după *Liber de causis*, cap. 3) este mai presus de cerul sensibil care guvernează lumea sublunară: prin urmare, inteligența

și, implicit, voința, nu sunt supuse efectului stelelor[47]. În acest sens, sufletul este un „*instrument al inteligenței*“, în măsura în care și cerul planetelor este același instrument, în altă ipostază, deoarece sufletul este o „*imagine a lumii*“[48]. În al doilea sens, „exemplul gemenilor“; într-o formulare liberă, el este un contraargument la adresa determinismului astral, prin care se spune că, dacă dispoziția celestă din clipa nașterii contează, este necesar ca doi gemeni să aibă același destin. Exemplul a fost formulat deja de Cicero, conservat într-un fragment citat de Sfântul Augustin al tratatului *Despre destin* compus de oratorul roman[49]. Replica lui Albert se bazează pe tradiționala analogie dintre suflet și cer, invizibilă în textul tratatului. Această replică ar putea fi reformulată astfel: în șirul persoanelor nu poate exista dublul, deoarece centrul inimii reia analogic centrul lumii (în virtutea ideii că sufletul este imagine a universului). Din acest motiv, legătura fiecărei inimi cu centrul lumii ține de un mod, inexplicit aici, al raportului dintre unu și multiplu, în care multiplul nu înseamnă repetiția monotonă a unului. Este evident că această idee are legătură cu interpretările date de Averroes tratatului *Despre suflet* al lui Aristotel, privind mai ales unicitatea intelectului posibil pentru toți oamenii, care se multiplică după acțiunea fiecăruia, precum și cu exemplul aceluiași filosof arab cu cel care nu vede cerul dar percepe trecerea timpului, citat de noi

mai sus. Transpus în termenii lui Albert, aceste lucruri este: destinul este individuare a sufletului prin propria experiență. Esența sufletului nu poate fi gândită, în acest caz, ca o realitate dată individual și deosebită substanțial de un altul, ci destinul sufletului îi conferă acestuia individualitate. Departe de a fi lanț al constrângerilor, destinul este în acest sens unicul mod al libertății.

Mai mult, Albert pare să sugereze faptul că această libertate a destinului ar putea fi atinsă prin activitatea supremă a sufletului, corespondentă inteligenței. Trimiterea din articolul V, 5 la Averroes și la tema alipirii intelectului de inteligența celestă ca fericire supremă a omului oferă o dublă lămurire. Mai întâi, adeziunea teoretică totală a lui Albert la ideea că activitatea intelectuală conferă cu adevărat destin celui care ființează într-un orizont guvernat de inteligență; iar în al doilea rând, reținerea lui Albert în fața ideii averroiste că intelectul uman și cel celest ar avea un act comun[50].

În al treilea rând, teza participării *quantum potest* a lucrurilor individuale la destin. Pe de o parte, evenimentele cerului dictează evenimentele lumii sublunare. Pe de altă parte, cele generabile și coruptibile receptează aceste imperative „*potrivit putinței celui care primește*“ (art. 2, *ad sol.*, 21), situație ilustrată de Albert cu exemplul aristotelic al construcțiilor din Lesbos, unde regulile construcției se refac după

materialul disponibil. Această temă confirmă cele expuse până acum, în sensul că destinul este dezvăluire unică a evenimentului în act. Însă Albert spune mult mai mult în soluția la articolul al II-lea: datorită schemei participației *quantum potest*, destinul este un nou gen al ființei, alături de ființa necesară și ființa posibilă: „*o atare formă este intermediară între necesar și posibil*". Cum este cu putință așa ceva? Cu acest pasaj, ne aflăm în proximitatea sensului acestui tratat: destinul nu este cauza impersonală a actelor noastre, (deși este „*ceva ce ține de cauză*", spune ultimul articol al tratatului) și nu este nici expresia propriei noastre voințe: este o realitate intermediară constituită între lume și sine. Am putea spune, este modul albertian al exprimării faptului de a fi în lume, care definește spațiul în care evenimentele experienței mundane constituie și individuează subiectivitatea.

Soluția unei libertăți conferite de mecanica speculativă a cerului inteligibil nu trebuie să uimească în contextul disputelor secolului al XIII-lea. Cenzura celor 219 propoziții întreprinsă de episcopul Tempier la 1277 a avut ca punct central efortul de a elimina din temele filosofiei cerul lui Albert, intermediar între Dumnezeu și lume, analogic sufletului uman și câmp semnificant al destinului. Reușita a fost remarcabilă atât prin câștigul ei, cât și prin propriile eșecuri. Căderea „principiului cerului" a antrenat cu sine nominalismul secolului al XIV-lea (pentru care universalul

nu mai putea avea o existență celestă), mistica renană (pentru care unirea intelectului cu motorul ceresc a fost substituită de unirea ekhartiană a sufletului cu Dumnezeu) sau revoluția cosmologică a secolelor următoare (pentru care absența principiului cerului deschidea drumul unității de natură a planetelor cu lumea celor generabile și coruptibile).

Însă condamnarea acestui principiu al tradiției peripatetice nu putea surprinde și nici nu putea compromite aspectul cel mai important al „principiului cerului" pe care se întemeiază și sensul tratatului *Despre destin*. Cerul lui Albert cel Mare este inteligența ca motor al universului, care conține, informează și pune în mișcare totul, dezirabilă prin actul ei comun cu intelectul omului, deși rămâne în sine de neatins printr-un eveniment al gândirii, pentru că el este condiția prealabilă absolută a oricărui eveniment, fie el și noetic. Din acest motiv, nimic nu poate răpi filosofiei meditația asupra temei originii cu valoare transcendentală, ca realitate care face posibilă orice actualizare individuală și care se actualizează o dată cu ea. Ipostaziată aici în tema cerului și a destinului de Albert, tema se poate actualiza sub orice nume, grație propriului regim: ea poate deveni eu transcendental, intelect posibil, principiu al destinului sau cer inteligibil. Faptul că tema în discuție presupune caracterul inaccesibil în sine al obiectului său, care poate fi recunoscut *ca* transcendental, *ca* intelect

posibil, *ca* principiu al destinului sau *ca* un cer inteligibil l-a făcut pe Averroes, marele maestru indirect al lui Albert, să susțină în *Comentariul Mare la Despre suflet* că filosofia nu se va sfârși niciodată, de vreme ce ea este înțelegerea prezenței transcendentalului în această lume, într-o parte sau în alta a lumii, acolo unde posibilitatea receptorului ei îi permite realizarea. Sau, în termenii filosofului arab: „*În consecință, s-ar putea ca filosofia să existe întotdeauna în cea mai mare parte a lumii, așa cum omul există grație omului, iar calul grație calului. Și astfel, potrivit cu acest mod, intelectul teoretic nu este nici generabil și nici coruptibil*“[51].

Alexander Baumgarten

NOTE

[1] Cf. DUI, ed. bilingvă, pp. 94–139. Din cele 15 teze discutate, primele 13 au fost cenzurate de episcopul Étienne Tempier al Parisului la 1 decembrie 1270.

[2] Deși în capitolul 6 are în vedere filosofia ca procedeu al „*rostirii cu rațiune a tot ceea ce se rostește*“, cf. DUI, p. 117.

[3] Cf. Albert, *De causis et processu universitatis* (pe care îl vom nota de acum în mod convențional, *Dcpu*), I, tr.1, cap. 1: „*Cât privește primul principiu al tuturor lucrurilor, se pare că stoicii, epicureii și peripateticii au constituit tradiții deosebite*“.

[4] Cf. Alain de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, ed. J. Vrin, Paris, 1990, p. 121.

[5] Cf. Alain de Libera, *Ibidem*, pp. 122 sqq.

[6] Pentru împărțirea operată de Albert înăuntrul tradiției peripatetice, cf. *Despre cincisprezece probleme*, 1, în DUI, pp. 96–98.

[7] Cf. Étienne Gilson, *Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisante*, în *Archives d'Histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age*, Paris, 1929–1930, pp. 115 sqq.

[8] Cf., de exemplu, Albertus Magnus, *Despre cincisprezece probleme*, cap. 10, sau Sfântul Toma din Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, 65 etc.

[9] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1050b–1051a.

[10] Cf., pentru tratatele *De mundi aeternitate* și pentru o descriere a polemicii, *Despre eternitatea lumii*, fragmente sau tratate, ediție bilingvă, Editura IRI, București, 1999.

[11] Cf., pentru lămuriri suplimentare privind textul, istoria lui, filiațiile de idei conținute în el: *Liber de causis*, ediție bilingvă, note și comentarii de A. Baumgarten, în curs de apariție la Editura Univers Enciclopedic.

[12] Cf., pentru tratatele *De unitate intellectus* și pentru descrierea polemicii, *Despre unitatea intelectului*, fragmente sau tratate, ediție bilingvă, Editura IRI, București, 2000.

[13] Cf. de exemplu, *Dcpu*, I, tr. 1, cap. 8, pe care îl vom analiza în cele de mai jos.

[14] Pentru textul bilingv al propozițiilor cenzurate, cf. DAM, pp. 198–229.

[15] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, II, 412b 3–5.

[16] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, III, cap. 4, 429a 20–25.

[17] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, III, cap. 5, 430a 10–12.

[18] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, III, cap. 5, 430a 23–25. Pentru deosebirea dintre intelectul posibil și cel pasiv, cf. Averroes, *Comentariul Mare la tratatul Despre suflet*, comm. 20 la cartea a III-a, în DUI, p. 85 și p. 89.

[19] Pentru expunerea amplă a dificultăților tratatului aristotelic și a principalelor comentarii antice și moderne, cf. DUI, pp. 285 ssq.

[20] Cf. Aristotel, *Despre generarea animalelor*, II, 2, 736b 27–737a 1, tradus în DAM, p. 37.

[21] Cf. Averroes, *Comentariul Mare la tratatul Despre suflet*, comm. 5 la cartea a IIIa, în DUI, pp. 74–75.

[22] Urmând definiția aristotelică, acestea trei reprezentau genurile ființei (cf. *Despre suflet*, II, 412a 3 sau *Metafizica*, 1043a).

[23] Cf. Averroes, *Comentariul Mare la tratatul Despre suflet*, comm. 20 la cartea a III-a, în DUI, pp. 90–91.

[24] Cf. Averroes, *Comentariul la Fizica*, IV, comm. 98, citat în DUI, p. 70.

[25] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, I, 403a 26–28 și 403b 15–16.

[26] Cf. Averroes, *Liber de felicitate* sau *Liber de substantia orbis.* Posteritatea acestei idei a fost imensă în secolul al XIII-lea: ea apare și în tratatul lui Albert *Despre destin,* și este una dintre ideile fundamentale ale eticii averroismului latin (cf., de exemplu, ediția lui Martin Grabmann, *Die Opuscula de Summo Bono sive de vita philosophi und De somniis des Boetius von Dacien*, în *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age*, VI (1932), pp. 287–317).

[27] Mai precis, Albert era de părere că cele 32 de propoziții principale ale tratatului ar fi ale lui Aristotel, Avicenna, Alfarabi, iar restul comentariilor ar aparține lui David Iudaeus, care ar fi și compilat textul (cf. *Dcpu*, II, tr. 1, ed. Fauser (1993), p. 59, r. 9–15).

[28] Este posibil ca textul să fie destul de timpuriu, în orice caz, înainte de 1256, anul disputei de la Anagni, când Albert redactează tratatul său *De unitate intellectus contra Averroem,* când apare deja o anumită rezervă față de tezele lui Averroes a lui Albert (cf. Albert, *De fato*, ed. Paul Simon, *Prolegomena*, în *Opera omnia*, ed. Aschendorf, 1975, vol. XVIIb).

[29] Cf. *Liber de causis*, propoziția 27: „*Orice suflet nobil deține trei operații, căci dintre operațiile sale fac parte însuflețirea, înțelegerea și operația divină*“, în care însuflețirea este funcția propriei sale naturi, înțelegerea este funcția corespondentă inteligenței, iar cea divină corespunde vârfului ierarhiei.

[30] Cf. *Liber de causis*, propoziția 33: „*Așadar, după ce cauza primă a creat ființa sufletului l-a statornicit ca instrument al inteligenței*“ (pentru ocurența lui *instrumentum* și alternanța lui cu *stramentum*, cf. nota 10 de la tratatul *Despre destin* al lui Albert).

[31] Cf. *Liber de causis*, propoziția 30.

[32] Cf. *Despre cincisprezece probleme*, 4, în DUI, pp. 112–113.

[33] Cf. Sfântul Toma din Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 84: „*Anima autem nostra, secundum quod intelligit, unitur substantiis intellectualibus, quae sunt superiores ordine naturae corporibus coelestibus. Non potest enim anima nostra intelligere nisi secundum quod lumen intellectuale sortitur. Impossibile est ergo intellectualis operatio directe motibus coelestibus subdatur*“. – „*Dar sufletul nostru, după cum înțelege, se unește cu substanțele intelectuale, care sunt superioare în ordinea naturii corpurilor celeste. Căci nu poate sufletul nostru să înțeleagă decât în măsura în care se distribuie lumina intelectuală. Așadar, este imposibil ca operația intelectuală să se supună în mod direct mișcărilor celeste.*“

[34] Cf. Albert cel Mare, *Dcpu*, I, tr. 4, cap. 7.

[35] Cf., alături de textele acestui comentariu, lucrarea fundamentală a lui Francis Ruello, *Les nom divins et leurs raisons selon Albert le Grand – commentateur du De divinis nominibus*, ed. J. Vrin, Paris, 1963, și capitolul IV (*La metaphysique du flux*) din Alain de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, ed. J. Vrin, Paris, 1990, pp. 117 sqq.

[36] Verbele au directă legătură lexicală cu termenul *influentia*, care traducea în *Liber de causis* conceptul emanației neoplatoniciene (cf. *Liber de causis*, propozițiile 1, 17, 18 etc.)

[37] Cf. Alain de Libera, *op. cit.*, p. 99.

[38] O analogie simplă ar fi distribuit mai mulți termeni mai multora, iar o univocitate simplă ar fi distribuit același termen *în același fel* mai multor termeni.

[39] Cf. Platon, *Timaios*, 38c.

[40] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, 415b 3–4.

[41] Cf. nota 33 la tratatul *Despre destin* al lui Albert, în acest volum, pentru textul propoziției din *De causis.*

[42] Oferim propoziția nr. 18 din *Elementele de teologie* după traducerea lui Moerbeke în limba latină, cf. Proclus latinus, ed. Boese, Centre de Wulf Mansion, Leuven University Press, 1987, p. 12, citat după Alain de Libera, *op.cit.* p. 167.

[43] Cf. Boetius, *De consolatione philosophiae*, IV, proza 6, trad. de David Popescu (Editura Institutului Biblic, București, 1992).

[44] Cf. Sfântul Toma din Aquino, *Summa Theologica*, Ia, q. 115, art. 3, *ad resp. dicendum.*

[45] Cf. *Fizica*, 236a și *Metafizica*, 1048b, împreună cu demonstrația acestui principiu prin teza anteriorității actului față de potență.

[46] cf. *Dcpu*, II, tr. 1, cap. 11, ed Fauser, p. 74, r. 32–34.

[47] Cf. *Despre destin*, art. 2 *ad. sol.*: *„mișcarea cerească are o dublă virtute: pe de o parte, precum este mișcarea corpului proiectat pe o orbită, și în felul acesta mișcă corpurile, iar pe de altă parte, după cum se prezintă ca instrument al inteligenței*". Același argument se regăsește în *Despre cincisprezece probleme*, cap. 4, unde aflăm că *„sufletul este o imagine a lumii*" astfel încât inteligența este suprapusă cerului.

[48] Cf. nota de mai sus.

[49] Cf. Cicero, *Despre destin*, ediție bilingvă, studiu introductiv, traducere, note și comentarii de Mihaela Paraschiv,

Editura Polirom, 2000, pp. 104–105. Exemplul este luat din Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, V, 2.

[50] Reținerea lui Albert provine mai degrabă din cerințe dogmatice decât logice, întrucât creștinismul nu putea accepta ideea unui intelect unic pentru toți oamenii, cu o existență celestă, la care participă mai cu seamă cei care se ocupă cu activitățile intelectuale. Însă nici disputa „de la Anagni" (rezumată în tratatul *De unitate intellectus*) în 1263, nici tratatul *Despre unitatea intelectului contra averroiștilor* scris de Sfântul Toma în 1270 nu conține argumente care să probeze posibilitatea de a gândi un intelect separat pentru fiecare persoană și totodată nemuritor, folosind pentru aceasta datele tratatului *Despre suflet* al lui Aristotel (pentru descrierea argumentelor cu care susținem această teză, cf. studiul nostru, publicat în DUI, pp. 279 sqq.).

[51] Cf. Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, recensuit F. Stuart Crawford, Cambridge, Massachussets, 1953, p. 409.

Bibliografie

I. Ediții ale operei lui Albert cel Mare:

1. *Alberti Magni Opera omnia*, ed. Petrus Jammy, 21 vol., Lyon, 1651;
2. *Alberti Magni Opera omnia*, ed. Auguste et Émile Borgnet, 38 vol. Paris, 1890–1899;
3. *Alberti Magni Opera Omnia edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer praeside*, ed. Monasterii Westfallorum, in Aedibus Aschendorff. Primul volum al seriei a fost publicat în 1951, iar publicarea ei încă nu s-a încheiat.

II. Alte tratate și fragmente cuprinse în disputa antică și medievală asupra destinului*:

1. Alexandre d' Aphrodise, *Traité du destin*, texte établi et traduit par Pierre Thiellet, ed. Belles Lettres, Paris, 1984;
2. Albert cel Mare, *Despre cincisprezece probleme*, cap. 3–4, în DUI, pp. 108–113;

---

* În cazul în care cităm o ediție, numele autorului și al textului figurează în limba traducerii; dacă cităm numai titlul lucrării, îl păstrăm în limba română.

3. Boetius, A.M.S.T., *Despre mângâierile filosofiei*, IV, proza 6, în Boetius și Salvianus, *Scrieri*, trad. de David Popescu, Editura Institutului Biblic, București, 1992;
4. Cicero, *Despre destin*, ediție bilingvă, studiu introductiv, traducere, note și comentarii de Mihaela Paraschiv, Editura Polirom, 2000;
5. Proclos, *De decem dubitationibus circa providentiam*
6. Plotin, *Enneade* III, 1–3, *Enneade* IV, 1;
7. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. Ioannes Arnim, Berlin, 1923, vol. II, cap. *De fato*, pp. 264–298;
8. Sfântul Toma din Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, Q. 115–116, *Summa contra Gentiles*, III, 84–93;

III. Exegeza operei lui Albert:

1. Flasch, Kurt, *L'immortalité individuelle ou le retour a l'esprit: Albert le Grand contre Averroes*, în *Introduction a la philosophie médiévale*, ed. Univ. Fribourg Suisse – ed. du Cerf, Paris, 1992, pp. 134–152;
2. Fronober, *Die Lehre von der Materie und Form nach Albert dem Grossen*, Breslau, 1909;
3. Gilson, Étienne, *Filosofia în Evul Mediu*, Editura Humanitas, București, 1995, pp. 465–477;
4. Grabmann, Martin, *Der Einfluss Alberts des Grossen auf des mittelalterliche Geistesleben*, în *Mittelalterliches Geistesleben*, Munchen, 1936, vol. II, pp. 324–412;
5. Imbach, R. și Flueler (editori), *Albert der Grosse und die deutsche Dominikanerschule. Philosophisches*

Perspektiven, în *Freiburger Zeitschrift fur Philosophie und Theologie*, 32 (1985);

6. Kaiser, R., *Die Benutzung proklischer Schriften durch Albert den Grossen*, în *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 1963, pp. 1–22;
7. Libera, Alain de, *Albert le Grand et la philosophie*, ed. J. Vrin, Paris, 1990;
8. Libera, Alain de, *Albert le Grand et le platonisme: de la doctrine des idées à la théorie des trois états de l'universel*, în *On Proclus and his influence in Mediaeval Philosophy*, ed. by E.P.Bos and P.A. Meijer, Leiden, 1992;
9. Meersseman, P. G., *Introductio in opera omnia Beati Alberti Magni*, C. Beyaert, Bruges, 1931;
10. Meersseman, P.G., *Geschichte des Albertismus*, Roma, 1935;
11. Meersseman, P. G., *Les origines parisiennes de l'albertisme colonais*, ADHLMA, 1932, pp. 121–142;
12. Piaia, G., *La genesi dell'interpretazione storico-filosofica di Alberto Magno*, în vol. *Vestigia philosophorum. Il medioevo e la storiografia filosofica*, Rimini, 1983, pp. 188–196;
13. Pelster, F. *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen*, Freiburg im Breisgau, 1920;
14. Pelster, F., *Wur Datierung einiger Schriften Alberts des Grossen*, în *Zeitschrift fur katholische Theologie*, 1923, pp. 475–482;
15. Ruello, Francis, *Les noms divins et leur raison selon Albert le Grand commentateur du „De divinis nominibus"*, Paris, ed. J. Vrin, 1963;

16. Salman, D., *Albert le Grand et l'averroisme latin*, în *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 1935, pp. 38–64;
17. Sturlese, L., *Albert der Grosse und die Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, în *Freiburger Zeitschrift fur Philosophie und Theologie*, 1981, pp. 133–147;
18. Weber, E., *Langage et methode negatifs chez Albert le Grand*, în *Revue des Sciences philosophiques et Theologiques*, 1981, pp. 79–81;
19. Weisheipl, J, (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences: Commemorative Essays 1980*, Toronto, 1980;
20. Wlodek, Z., *Albert le Grand et les albertistes du XVe siecle. Le probleme des universaux*, în *Miscellanea Mediaevalia*, 1981, pp. 193–207;
21. Zimmermann, A. și Meyer G. (ed.), *Albertus Magnus. Doctor universalis (1280/ 1980)*, Mayence, 1980.

IV. Alte fragmente sau tratate ale lui Albert cel Mare traduse în limba română:

1. *Summa Theologica*, II, quaestio 4, art. 5 în vol. *Despre eternitatea lumii, fragmente sau tratate ...*, ediție bilingvă, traducere, tabel cronologic, note și postfață de Alexander Baumgarten, Editura IRI, București, 1999, pp. 82–85;
2. *Despre cincisprezece probleme*, tratat cuprins integral în vol. *Despre unitatea intelectului, fragmente sau tratate...*, ediție bilingvă, traducere, tabel cronologic, note și postfață de Alexander Baumgarten, Editura IRI, București, 2000, pp. 94–139.

Cuprins